نقد های علامه طباطبائی

بر

علامه مجلسی

مرتضی رضوی

بسم الله الرّحمن الرّحيم

فهرست

مقدمه

دو اندیشهٔ بزرگ و دو اندیشمند بزرگ در مسائلی با همدیگر تلاقی کرده اند، تلاقی گزینشی که تنها ملاقات های متعارض و در مواردی متناقض، با هم داشته اند؛ همه چیز در میان شان به بحث نیامده، تنها نکات مهم و دقیق و مسائل اساسی (که حتی می توان گفت سرنوشت علوم ما را تعیین می کنند) چالش میان این دو بزرگوار، بوده است.

دریغ اسف بار است اگر نکوشیم هر چه بیش تر از این برخورد دو اندیشه بزرگ بهره مند شویم.

نحن معاشرالطّلبه، بخوبی می دانیم که بهره جوئی از این گونه مباحثات طلبگی تکلیف ما است و پیش از آن، فطرت دانشجوئی و دانش طلبی ایجاب می کند که در حضور دانشمندان و اندیشمندان باشیم. و گرنه، با تکرار مکررات در سطوح پائین و راضی شدن به مطالب پیش پا افتاده، آن هم در جهان امروزی، غیر از اتلاف عمر، چیزی نیست.

خواستم در این عرصه، راهی برای طلاب جوان باز کرده باشم، راهی که گوئی تا کنون با یک تابلوی عبور ممنوع، به طور اعلام نشده مسدود شده است و سال هاست از این گنجینه که به دست دو متفکر بزرگ فراهم شده، چنان که باید استفاده نشده است.

این واقعیت را نمی توان انکار کرد که «شخصیت زدگی» یکی از آسیب های فکری ما است و گاهی به حدّ هراس از شخصیت بزرگان نیز می رسد. در حالی که خود بزرگان آثارشان را برای همین هراسمندان نوشته اند، نه برای فرشتگان.

می گویند: علامه طباطبائی سه مجلد[1] از بحار را تصحیح کرده است.

اما به خوبی روشن است که مرحوم طباطبائی هرگز در صدد تصحیح نسخه های خطی یا چاپ پیشین نبوده است. کاری که او انجام داده «نقد» است نه تصحیح. بدیهی است؛ همزمان به تدوین تفسیر وزین المیزان مشغول بود، که اساساً وقتی برای تصحیح به معنی اصطلاحی نداشت و ثانیاً بهترین رویّه را انتخاب کرده که آن چه می نگارد مطالب مهم و اساسی باشد.

طباطبائی(ره) از آغاز بحار، تا آخر باب «اثبات الحشر و کیفیته» پیش رفته که در چاپ جدید تا صفحه ۵۳ جلد هفتم، می باشد.

بنابراین، تلاقی این دو اندیشه بزرگ، در حساس ترین اصول، مبانی، و مسائل است از قبیل: علم و ماهیت علم، توحید، چگونگی آغاز آفرینش، پدیدهٔ اولیّهٔ کائنات، قضا و قدر، جبر و اختیار، جبر و تفویض و امرٌ بین امرین، عدل الهی، و معاد، است؛ اصول و مسائلی که اولاً در تاریخ شیعه کمتر، (یعنی نه در حد چنان که باید) به آن پرداخته شده است. اصول و مسائلی که همیشه ایجاب می کرده و می کند که بیش تر به آن ها پرداخته شود، به ویژه در عصر ما. باید تا جائی به آن بپردازیم که مانند علم فقه پرورانیده شود. و از گذشتگان مان متشکر و ممنون باشیم که با همهٔ گرفتاری ها و تضییقات که در طول تاریخ سیاسی جامعه مسلمانان، با آن مواجه بودند، این همه کار برای ما و مکتب ما کرده اند. عقل و نیز خود مکتب حکم می کند که این اصول و مسائل مربوطهٔ شان، واجب تر و ضروری تر از فقه هستند. و آن چه تا امروز کار شده اگر برای پیشینیان کافی بوده (که نبوده) برای ما امروزیان هرگز کافی نیست. و هیچ علمی هرگز به خط «بس» نخواهد رسید.

علامه طباطبائی در ۹۲ مورد پاورقی زده و حاشیه نوشته است؛ یکی دو مورد آن، توضیحی است که دربارهٔ حدیث، داده است و در سه چهار مورد نیز مخاطبش بزرگانی مانند

---

[1] مراد سه مجلد با تقطیع خود علامه مجلسی است نه تقطیع چاپ جدید.

شیخ صدوق(ره) و شیخ مفید(ره) و سید مرتضی(ره) است، بقیه همگی نقد است بر نظریه های علامه مجلسی. نقدهای جانانه و باصطلاح مرد افکن، که نیازمند دقّت و بررسی جانانه است بدون تعارف و بدون شخصیت زدگی. همان طور که خواستهٔ خود این بزرگان که نامشان را بردم، چنین است.

هر کدام از ۹۲ مورد را یک «مبحث» قرار دادم که از شماره ۱ شروع شده و در مبحث شماره ۹۲ به پایان می رسد. گاهی مطالب برخی از مبحث ها، از ناحیه خود هر دو بزرگوار و گاهی از ناحیهٔ یکی، به مبحث دیگر حواله شده که آن را با شماره مبحث معین کرده ام. گاهی نیز خودم میان دو مبحث رابطه بر قرار کرده ام.

در آغاز این کار، برای حفظ دامنهٔ مطلب، با خودم تعهد کردم که دیگر آثار هر دو بزرگوار را به دایرهٔ بحث دخالت ندهم تا موجبات پراکندگی ذهن مخاطب، فراهم نشود و تمرکز فکری محققین جوان دچار تزلزل نگردد.

سعی کرده ام با خلاصه ترین بیان، مطالب را به پایان ببرم. جریان سخن در دو سه مبحث اندکی طولانی شده است. این به خاطر آن است که آن ها نسبت به مبحث های دیگر نقش مبنائی دارند و دیگر مباحث به آن ها عطف می شوند.

بدیهی است بندهٔ حقیر که این مسؤلیت را به عهده گرفته ام اجازه دارم که از خواننده محترم توقع داشته باشم:

۱- با مطالعه چند سطر، حتی با مطالعه چند مبحث، به داوری ننشیند. زیرا هم مسائل مهم، بزرگ، اساسی و پیچیده، مطرح است و هم اکثر مباحث بل همهٔ مبحث ها به همدیگر کاملاً مربوط هستند.

۲- فراموش نشود که آن چه خدا، رسول(ص) و ائمّه طاهرین(ع) و نیز خود همین بزرگان برای ما معیار قرار داده اند، فقط «دلیل» است و بس. و غیر از دلیل هیچ چیزی معیار نیست.

۳- توقع دارم خواننده توجه فرماید که بنده هر بحثی که کرده ام، فلسفی است نه کلامی، مگر در موارد اندکی که موضوع مبحث، از دایرهٔ کلام خارج نمی شود.

همان طور که خواننده محترم با مطالعه این کتاب خواهد دید: آن چه عدّه ای مرحوم مجلسی را «متکلّم محض» می دانند سخت در اشتباه هستند. او اگر محدّث یا متکلّم است در شناخت فلسفهٔ ارسطوئی و نیز در بینش طبیعیّون و دهریون، نیز کاملاً متخصص است.

این واقعیت را در سیر رفتاری علامه طباطبائی نسبت به علامه مجلسی، مشاهده می کنیم؛ سبک و سیرش در آغاز تا حدود ی با نوعی کم لطفی نسبت به مجلسی همراه است به طوری که در یکی از مبحث ها بی تعارف گفته ام: علامه طباطبائی، علامه مجلسی را دستکم می گیرد. به تدریج این سیر عوض می شود و در اواخر می بینیم که دربارهٔ او اصطلاح «قدس سرّه» را می آورد.

درست است: علامه طباطبائی را در حدّ وظیفه مان می شناسیم، اما علامه مجلسی را باید از نو شناخت.

مرتضی رضوی.

۱۴۲۱/۱/۳۰ هـ ق.

۱۳۸۸/۱۰/۲۶ هـ ش.

۱

آیا فرد فاقد عقل مبغوض است؟ چرا؟

ج ۱ ص۸۹- ۹۰:

متن حدیث: ۱۶- ع: ابْنُ الْمُتَوَكِّلِ عَنِ السَّعْدَآبَادِيِّ عَنِ الْبَرْقِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه(ع) قَالَ مَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ شَيْئاً أَبْغَضَ إِلَيْهِ مِنَ الْأَحْمَقِ لِأَنَّهُ سَلَبَهُ أَحَبَّ الْأَشْيَاءِ إِلَيْهِ وَ هُوَ عَقْلُهُ

متن سخن علاّمه مجلسی(ره): بيان بغضه تعالى عبارة عن علمه بدناءة رتبته و عدم قابليته للكمال و ما يترتب عليه عن عدم توفيقه على ما يقتضى رفعة شأنه لعدم قابليته لذلک فلا ينافى عدم اختياره فى ذلک أو يكون بغضه تعالى لما يختاره بسوء اختياره من قبائح أعماله مع كونه مختارا فى تركه و الله يعلم.

متن سخن علاّمه طباطبائی(ره): مراده رحمه الله رفع المنافاة التى تترائى بين البغض و بين كون حماقة الاحمق غير مستندة الى اختياره ولا يخفى ان المنافاة لا ترتفع بما ذكره رحمه الله من الوجهين فان العلم بدنائة الرتبة لا تسمى بغضاً، وكذا عدم توفيقه لعدم قابليته، و ما يختاره من القبيح لحماقته ينتهيان بالاخرة الى مالا بالاختيار فالاشكال بحاله. و الحق ان بغضه كما يظهر من تعليله عليه السلام بمعنى منعه مما من شان الانسان ان يتلبس

به وهو العقل الذی هواحب الاشیاء الی الله لنقص فی خلقته فهو بغض تکوینی بمعنی التبعید من مزایا الخلقت لا بغض تشریعی بمعنی تبعیده من المغفرة و الجنة و الذی ینافی عدم الاختیار هو البغض بالمعنی الثانی لا الاول.

ترجمۀ حدیث: امام صادق(ع) فرمود: خداوند چیزی نیافریده است که برای او مبغوض تر از احمق باشد. زیرا خداوند چیزی را از او سلب کرده که محبوب ترین اشیاء است برایش.

ترجمۀ سخن علامه مجلسی(ره): بیان: بغض خداوند تعبیری است از «علم خدا به پستی رتبۀ فرد احمق و عدم قابلیّت او برای کمال که مترتّب می شود بر آن عدم توفیق او بر آن چه که مقتضی رفعت شأن اوست به علّت عدم قابلیت او برای رفعت شأن».

پس این «بغض» با عدم اختیار او در این موضوع، منافات ندارد.

یا: مراد حدیث این باشد که: بغض خداوند متعال نسبت به او به جهت انتخاب اوست که اعمال قبیح را با سوء اختیار خود انتخاب کرده است با این که برای ترک آن، اختیار داشته است. والله اعلم.

ترجمۀ سخن علامه طباطبائی(ره): مراد مجلسی (رحمه الله) رفع منافات است؛ منافاتی که در میان بغض، و میان این که حماقت احمق مستند به اختیارش نیست، مشاهده می شود.

و روشن است که این منافات با دو وجهی که او (مجلسی) بیان کرده، رفع نمی شود زیرا: علم خداوند به پستی رتبۀ آن فرد، بغض نامیده نمی شود، و همچنین عدم توفیق او به سبب عدم قابلیتش، و آن چه او از اعمال قبیحه به دلیل حماقتش انتخاب می کند بالاخره بر می گردد به عدم اختیارش. پس اشکال منافات همچنان باقی است.

و حق این است (همان طور که از تعلیل خود امام علیه السلام ظاهر می شود): بغض خداوند یعنی چیزی را که از شأن انسان بود آن را داشته باشد، به او نداده است. و آن عقل

است که محبوب ترین اشیاء است در نظر خدا. (و این ندادن عقل به او) به دلیل نقص خلقت اوست.

پس این بغض، «بغض تکوینی» است. بدین معنی که او را از مزایای خلقت دور داشته است.

نه به معنی «بغض تشریعی» که به معنی دور داشتن از مغفرت و بهشت باشد.

بررسی:

منافات: در ظاهر متن حدیث، یک منافات وجود دارد: چگونه می شود که خداوند نسبت به فرد احمق بغض داشته باشد در حالی که خودش او را احمق آفریده است و آن فرد تقصیری در این باره ندارد– ؟!

علامه مجلسی برای حلّ این منافات، دو وجه آورده است، ابتدا وجه اول را بررسی می کنیم تا به وجه دوم برسیم:

وجه اول: مجلسی می گوید: باید لفظ «بغض» را در این حدیث تاویل کنیم: بغض در این حدیث یک تعبیری است از این که «خداوند می داند که رتبۀ آن فرد از همه اشیاء پست تر است»، چون او قابلیت نیل به کمال را ندارد.

و چنین معنی می کند: فرد احمق در نظر خدا مبغوض ترین اشیاء است. یعنی: فرد احمق در نظر خدا پست ترین اشیاء است.

علامه طباطبائی این سخن علامه مجلسی را رد می کند به شرح زیر:

۱– علم به پستی رتبه، را بغض نمی گویند.

اما مجلسی هر گز نگفته است: علم به پستی رتبه را بغض می گویند. می گوید بغض را به این گونه تاویل کنیم.

طباطبائی(ره) به کلمۀ «عبارةٌ» در سخن مجلسی(ره) توجه کافی نکرده است، این لفظ در زبان عرب دو کاربرد دارد حتی در زبان فارسی نیز دو کاربرد دارد از باب مثال «گلبسر عبارت است از خیار»:

الف: گلبسر همان خیار است.

ب: گلبسر تعبیری است از خیار. یعنی چون گل خیار معمولاً در سرش می ماند به این جهت از آن با گلبسر تعبیر می کنند.

مجلسی نمی گوید «بغض همان علم خدا به دنائت مرتبۀ آن فرد است». می گوید: «بغض تعبیری است از علم خدا به دنائت مرتبۀ آن فرد».

مجلسی هرگز نگفته است علم به پستی رتبه را بغض می گویند، تا طباطبائی بفرماید: کسی چنین سخنی را نمی گوید.

قاعده: علاوه بر این که معنای لفظ «عبارةٌ» در کلام مجلسی «تعبیری» است و این نیازمند هیچ استدلالی نمی باشد، برای بهتر روشن شدن مسئله باید گفت: مجلسی سخنش را به دو قاعده ادبی استوار کرده است تا مخاطب درباره کلام او دچار اشتباه نشود:

الف: به دنبال کلمه «عبارةٌ»، لفظ «عن» را آورده است نه حرف «مِن» را. اگر حرف «مِن» را آورده بود، جائی برای برداشت مرحوم طباطبائی بود. مانند آیۀ «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثانِ»: از رجس دوری کنید که همان بت ها باشد.

اما حرف «عن» چنین کاربردی ندارد؛ اگر حرف «من» را از آیه بردارید و به جای آن حرف «عن» را بگذارید معنی درستی نمی شود. همان طور در سخن مجلسی اگر می گفت: «بغضه تعالی عبارة من علمه بدنائة رتبته»، شاید برای برداشت طباطبائی(ره) جائی بود.

قاعدۀ دوم: تنوین (ٌ) در کلمۀ عبارةٌ، «تنوین وحدت» است و معنی آن «یک» است یعنی «یک عبارتی= یک تعبیری». که مرحوم طباطبائی به هر دو قاعدۀ ادبی توجه نفرموده است.

۲– علامه طباطبائی(ره) می فرماید: این بغض، بغض تکوینی است، نه بغض تشریعی، که (مثلاً) نیازمند تاویل باشد. و او این لفظ را تاویل نمی کند و در همان کاربرد حقیقی لغوی، معنی می کند.

اولاً کاملاً روشن و بدیهی است که علامه مجلسی(ره) نیز در تکوین بحث می کند، مگر عبارت «بدناءة رتبته و عدم قابلیته للکمال» نصّ بر تکوین نیست؟ و مرادش از «رفعت شأن»، رفعت ارزش در درجات تکوین است.

ثانیاً به نظر مرحوم طباطبائی وقتی نیاز به تاویل هست که مراد از بغض، مجازات فرد احمق در آخرت به جرم احمق بودن او باشد.

در حالی که کاملاً روشن است که مراد مجلسی نیز همان «بغض تکوینی» است، می گوید: چرا باید خداوند نسبت به فردی که خودش او را آفریده و او را احمق تکوینی کرده، بغض داشته باشد؟ این با عدل خداوند منافات دارد.

و بالاتر از آن، این منافات در تکوین، شدیدتر از تشریع است. زیرا در این صورت (نعوذ بالله) خداوند کاری کرده و نسبت به همان کار خودش بغض دارد. اما اگر در تشریع باشد، کاری کرده که نسبت به نتیجهٔ کارش بغض دارد.

پس چاره ای نیست غیر از تأویل لفظ بغض.

و شگفت این که مرحوم طباطبائی تصریح می کند که منافات فقط در بغض تشریعی است، می فرماید: «والّذی ینافی عدم الاختیار هوالبغض بالمعنی الثانی لا الاوّل». و این سخنش را تعلیل می کند: «لنقص فی خلقته»: چون او ناقص آفریده شده و نقص در خلقت او هست.

آیا کسی که تکویناً و در خلقتش ناقص آفریده شده و خودش هیچ دخالتی در آن نداشته، مستحق بغض خداوند است؟! خواه بغض تکوینی باشد و خواه بغض تشریعی.

اما اگر کلمه «بغض» را تاویل کنیم و آن را در بستر «ارزش» و «مدرّج بودن ارزش موجودات در نظر خداوند» معنی کنیم، مشکل حل می گردد.

از باب مثال: می گوئیم انسان اشرف مخلوقات است و آهو در درجه پائین تر، و سوسک از آن نیز پائین تر و... و این حدیث می گوید در درجات ارزش، انسان احمق از همه اشیاء پست تر است. نه آهو در نظر خدا مبغوض است و نه سوسک و نه انسان احمق. زیرا بغض را در این حدیث، تاویل می کنیم.

بنابر این، طباطبائی(ره) پس از ردّ نظر مجلسی(ره)، منافات را حل نکرده است و مشکل سر جای خود مانده است و نتیجهٔ فرمایش ایشان مصداق «کرّ علی مافرّ» و مصداق «مصادره به مطلوب» است.

اما وجه دوم: مجلسی پس از بیان پیام حدیث به شرحی که گذشت، با آوردن لفظ «اَو» بستر دیگری برای معنی حدیث باز می کند تا مشکل منافات مذکور، حل شود.

این بستر عبارت است از: «چگونگی رفتارهای موجودات فاقد عقل در نظر خداوند». آیا همه موجودات فاقد عقل با هر رفتاری که داشته باشند، در نظر خداوند از محبوبیت مساوی برخوردارند؟.

البته چنین نیست. زیرا حیوانات نیز از نوعی «اختیار» و انتخاب برخوردار هستند. و در رفتارهایشان حسن انتخاب و قبح انتخاب هست. گرچه به دلیل فقدان عقل نه محشری دارند و نه آخرتی و نه بازخواست خواهند شد. زیرا این «تکلیف» فقط به موجود عاقل متوجه است.

عقل هم حکم می کند که دو آهو با دو رفتار و انتخاب حیوانی خود، هرگز در نظر خداوند از محبوبیت مساوی برخوردار نیستند، حدیث های متعددی نیز داریم که اگر حیوانی

بر حیوانی از نوع خود ستم کند از منظر عدالت خداوند پنهان نیست و در همین دنیا به مجازات تکوینی خواهد رسید.[۲]

در نظر خداوند، پست ترین موجود در نوع خودش، آن است که بدترین رفتار را در نوع خود داشته باشد.

انسان فاقد عقل در میان همهٔ موجودات فاقد عقل از همه پست تر است. زیرا او خطر ناک تر از حیوان است و بقول قرآن، اسفل سافلین است.

مجلسی می خواهد حدیث را در این بستر معنی کند و آن منافات را بدین گونه برطرف کند.

مشاهده می کنیم که مرحوم علامه مجلسی حتی در وجه دوم نیز کاری با مغفرت اخروی و بهشت، ندارد. تا مرحوم علامه طباطبائی بفرماید: «لا بغض تشریعی بمعنی تبعیده من المغفرة و الجنّة».

---

[۲] ناصر خسرو، همین مجازات بی عقلان را برای عاقلان، حجّت می آورد:

چو بد کردی مشو ایمن ز آفات   که واجب شد طبیعت را مکافات
به چشم خویش دیدم در گذرگاه   که زد بر جان مرغی مرغک راه
هنوز از صید منقارش نپرداخت   که مرغ دیگر آمد کار وی ساخت

۲

عقل مجرّد است؟ غیر از خداوند، مجرّدی وجود دارد؟

ج۱ ص۹۹ و صفحات بعدی:

مقدمه: مجلسی در صفحه ۹۹ بخش ویژه ای و به اصطلاح باب مخصوصی باز کرده و در آن دربارهٔ شناخت عقل و معنای عقل بحث کرده است. نام این باب را (که از ابواب حدیث نیست و بحث تحقیقی خودش است) این گونه انتخاب کرده است: «بسط کلام لتوضیح مرام».

مرحوم طباطبائی همهٔ سخنان مرحوم مجلسی در این باب را (از آغاز تا پایان) نمی پذیرد و در دو پاورقی مجزّا آن را رد می کند.

متن کلام علامه مجلسی(ره):

بسط کلام لتوضیح مرام

اعلم أن فهم أخبار أبواب العقل یتوقف علی بیان ماهیة العقل و اختلاف الآراء و المصطلحات فیه فنقول إن العقل هو تعقل الأشیاء و فهمها فی أصل اللغة و اصطلح إطلاقه علی أمور الأول هو قوة إدراک الخیر و الشر و التمییز بینهما و التمکن من معرفة أسباب الأمور و ذوات الأسباب و ما یؤدی إلیها و ما یمنع منها و العقل بهذا المعنی مناط التکلیف و الثواب و العقاب.

الثانی: ملكة و حالة فی النفس تدعو إلی اختيار الخير و النفع و اجتناب الشرور و المضارّ و بها تقوی النفس علی زجر الدواعی الشهوانيّة و الغضبيّة و الوساوس الشيطانيّة و هل هذا هو الكامل من الأوّل أم هو صفة أخری و حالة مغايرة للأولی يحتملهما و ما يشاهد فی أكثر الناس من حكمهم بخيريّة بعض الأمور مع عدم إتيانهم بها و بشريّة بعض الأمور مع كونهم مولعين بها يدلّ علی أنّ هذه الحالة غير العلم بالخير و الشرّ.

والذی[1] ظهر لنا من تتّبع الأخبار المنتمية إلی الأئمّة الأبرار سلام الله عليهم هو أنّ الله خلق فی كلّ شخص من أشخاص المكلفين قوّة و استعداد إدراک الأمور من المضارّ و المنافع و غيرها علی اختلاف كثير بينهم فيها و أقلّ درجاتها مناط التكليف و بها يتميّز عن المجانين و باختلاف درجاتها تتفاوت التكاليف فكلما كانت هذه القوة أكمل كانت التكاليف أشقّ و أكثر و تكمل هذه القوة فی كلّ شخص بحسب استعداده بالعلم و العمل فكلّما سعی فی تحصيل ما ينفعه من العلوم الحقة و عمل بها تقوی تلک القوة. ثمّ العلوم تتفاوت فی مراتب النقص و الكمال و كلّما ازدادت قوّة تكثر آثارها و تحثّ صاحبها بحسب قوّتها علی العمل بها فأكثر الناس علمهم بالمبدأ و المعاد و سائر أركان الإيمان علم تصوری يسمّونه تصديقا و فی بعضهم تصديق ظنّی و فی بعضهم تصديق اضطراری فلذا لا يعملون بما يدّعون فإذا كمل العلم و بلغ درجة اليقين يظهر آثاره علی صاحبه كلّ حين و سيأتی تمام تحقيق ذلک فی كتاب الإيمان و الكفر إن شاء الله تعالی.

الثالث: القوّة الّتی يستعملها الناس فی نظام أمور معاشهم فإن وافقت قانون الشرع و استعملت فيما استحسنه الشارع تسمّی بعقل المعاش و هو ممدوح فی الأخبار و مغايرته لما قد مرّ بنوع من الاعتبار، و إذا استعملت فی الأمور الباطلة و الحيل الفاسدة تسمّی بالنكراء و الشيطنة فی لسان الشرع و منهم من أثبت لذلک قوّة أُخری و هو غير معلوم.

الرابع: مراتب استعداد النفس لتحصيل النظريّات و قربها و بعدها عن ذلک و أثبتوا لها مراتب أربعة سمّوها بالعقل الهيولانى و العقل بالملكة و العقل بالفعل و العقل المستفاد و قد تطلق هذه الأسامى على النفس فى تلک المراتب و تفصيلها مذكور فى محالها و يرجع إلى ما ذكرنا أوّلاً فإنّ الظاهر أنّها قوّة واحدة تختلف أسماؤها بحسب متعلقاتها و ما تستعمل فيه.

الخامس: النفس الناطقة الإنسانية التى بها يتميز عن سائر البهائم.

السادس: ما ذهب إليه الفلاسفة و أثبتوه بزعمهم من جوهر مجرد قديم لا تعلق له بالمادة ذاتا و لا فعلا و القول به كما ذكروه مستلزم لإنكار كثير من ضروريات الدين من حدوث العالم و غيره مما لا يسع المقام ذكره و بعض المنتحلين منهم للإسلام أثبتوا عقولا حادثة و هى أيضا على ما أثبتوها مستلزمة لإنكار كثير من الأصول المقررة الإسلامية مع أنه لا يظهر من الأخبار وجود مجرد سوى الله تعالى. و قال بعض محققيهم إن نسبة العقل العاشر الذى يسمّونه بالعقل الفعّال إلى النفس كنسبة النفس إلى البدن فكما أن النفس صورة للبدن و البدن مادّتها فكذلک العقل صورة للنفس و النفس مادّته و هو مشرق عليها و علومها مقتبسة منه و يكمل هذا الارتباط إلى حد تطالع العلوم فيه و تتّصل به و ليس لهم على هذه الأمور دليل إلا مموّهات شبهات أو خيالات غريبة زيّنوها بلطائف عبارات. فإذا عرفت ما مهّدنا فاعلم أن الأخبار الواردة فى هذه الأبواب أكثرها ظاهرة فى المعنيين الأولين الذين مآلهما إلى واحد و فى الثانى منهما أكثر و أظهر و بعض الأخبار يحتمل بعض المعانى الأخرى و فى بعض الأخبار يطلق العقل على نفس العلم النافع المورث للنجاة المستلزم لحصول السعادات.

متن كلام علامه طباطبائى(ره) در پاورقى اول:

الذى يذكره رحمه الله من معانى العقل بدعوى كونها مصطلحات معانى العقل لا ينطبق لا على ما اصطلح عليه اهل البحث، ولا ما يراه عامة الناس من غير هم على ما لا يخفى على

الخبیر الوارد فی هذه الابحاث، والذی اوقعه فیما وقع فیه امران: احدهما سوء الظن بالباحثین فی المعارف العقلیة من طریق العقل و البرهان. و ثانیهما: الطریق الذی سلکه فی فهم معانی الاخبار حیث اخذ الجمیع فی مرتبة و احدة من البیان وهی التی ینالها عامة الافهام وهی المنزلة التی نزل فیها معظم الاخبار المجیبة لأسؤلة اکثر السائلین عنهم علیهم السلام، مع ان فی الاخبار غرراً تشیر الی حقائق لاینالها الا الا فهام العالیة و العقول الخالصة، فاوجب ذلک اختلاط المعارف الفائضة عنهم علیهم السلام و فساد البیانات العالیة بنزولها منزلة لیست هی منزلتها، و فساد البیانات الساذجة ایضاً لفقدها تمیّزها و تعیّنها، فما کل سائل من الرواة فی سطح واحد من الفهم، و ما کلّ حقیقة فی سطح واحد من الدقة و اللطافة. والکتاب والسّنة مشحونان بانّ معارف الدین ذوات مراتب مختلفة، وان لکلّ مرتبة اهلا، وان فی الغاء المراتب هلاک المعارف الحقیقیّة.

ترجمه کلام مجلسی(ره): بدان: فهم حدیث های ابواب عقل، وقتی میسّر است که ماهیت عقل و اختلاف آرا و نیز اصطلاحات دربارهٔ عقل، بیان شود.

پس می گوئیم: عقل در اصل لغت یعنی تعقل اشیاء و فهم اشیاء.

و عقل در اصطلاح به اموری گفته شده:

اصطلاح اول: عقل یعنی قوه ادراک خیر و شر و تمیز میان آن دو و توان شناخت اسباب امور و شناخت خود آن اسباب. و نیز شناخت آن چه منجر می شود به آن ها یا باز می دارد از آن ها.

و عقل به این معنی ملاک تکلیف و ثواب و عقاب است.

اصطلاح دوم: عقل ملکه ای و حالتی است در نفس که رهنمون می شود انسان را بر اختیار خیر و نفع، و اجتناب از شرور و ضررها، و نفس انسان به وسیلهٔ آن بر کنترل عوامل شهوات نفسانی و عوامل غضبیه و وسوسات شیطانی توانمند می شود.

و آیا این اصطلاح دوم صورت کامل همان اصطلاح اول است یا صفت دیگر و حالت دیگری است که مغایر است با اصطلاح اول؟-؟ هر دو محتمل است.

و [بنابر این دو اصطلاح] آن چه در بیش تر مردم مشاهده می شود که به خیر بودن برخی امور حکم می کنند اما آن ها را به جا نمی آورند، و یا به شر بودن اموری حکم می کنند لیکن با ولع تمام به آن ها می پردازند، [این رفتارشان بر خلاف حکم عقل شان] دلالت می کند که این حالت[۳] غیر از علم به خیر و شر است.

و آن چه از بررسی حدیث های منتسب به ائمه ابرار سلام الله علیهم، برای ما روشن شده، این است که خداوند در وجود هر شخصی از اشخاص مکلّف، یک قوّه و یک استعداد شناخت امور از مضارّ و منافع و غیره، خلق کرده است.

قوهّ ای که افراد در دریافت آن و داشتن آن تفاوت های فراوانی با هم دارند[۴] که حداقل درجات آن مناط تکلیف است. و هر کس با وجود همین حداقل، از مجنون ها متمایز می شود.[۵]

و مطابق اختلاف درجات قوۀ عقل در افراد، تکلیف آنان نیز متفاوت می شود به هر میزان که این قوه کاملتر باشد به همان مقدار تکلیف او بیشتر و سنگین تر می شود.

قوۀ عقل در هر کسی به حسب استعداد او به وسیله علم و عمل کامل می شود؛ به هر قدر که در تحصیل آن چه برایش از علوم حقّه مفید است تلاش کند و به آن عمل کند، قوۀ عقلش

---

[۳] یعنی عقل غیر از علم است- این گونه افراد در این گونه موارد، عقل به خیر و شرّ دارند اما علم به آن ها ندارند. تشخیص عقل ملاک تکلیف، ثواب و عقاب است. و اگر کسی به شر بودن چیزی، هم شناخت عقلی داشته باشد و هم شناخت علمی، با این همه باز مرتکب آن شود، بدتر می شود و مصداق «شقی».

[۴] عقل به طور یکسان به همگان داده نشده بل که با درجات مختلف داده شده.

[۵] جمله اخیر تعریف حداقل عقل است؛ یعنی فردی که به مقداری عقل دارد که مصداق مجنون نباشد او حداقل عقل را دارد و مکلف است.

کامل می گردد. خود علوم نیز از نظر نقص و کمال متفاوت هستند و به هر مقدار که بر قوت عقل افزوده شود آثار آن بیشتر می شود و به حسب قوتش صاحبش را برای عمل به علوم بر می انگیزد.

علم اکثر مردم به مبدأ و معاد و به دیگر ارکان ایمان، علم تصوّری است که آن را تصدیق می نامند. و برخی دیگر علم شان تصدیق ظنّی است، و علم برخی نیز تصدیق اضطراری است، و لذا به آن چه ادعا می کنند عمل نمی کنند.

و زمانی که علم کامل شود و به درجه یقین برسد آثار آن برای صاحبش در هر وقت می رسد. و تحقیق کامل این بحث در کتاب «الایمان و الکفر» خواهد آمد انشاء الله تعالی.

اصطلاح سوم: آن قوّه (عقل) که مردم در نظام معاش شان به کار می گیرند- اگر موافق شرع باشد و در آن چه که شارع آن را نیکو داشته استعمال شود اصطلاحاً «عقل معاش» نامیده می شود. و آن (عقل با این اصطلاح) در بیان اخبار ستوده شده است. و مغایرت عقل با این اصطلاح با برخی حدیث های پیشین، مبتنی بر نوعی از اعتبار است وقتی که در امور باطله و راهکارهای فاسده به کار گرفته شود نامش در زبان شرع «نکراء و شیطنت»[۶] می شود.

و از اهل علم کسانی هستند که برای عقل قوه و توان دیگری ثابت می کنند [غیر از راهنمائی بر تشخیص خیر از شر] و چنین ادعائی ثابت نیست.

اصطلاح چهارم: دربارۀ مراتب نفس برای به دست آوردن نظریات، و نزدیکی نفس یا دوری آن نسبت بر به دست آوردن نظریات است، که برای آن چهار مرتبه شمرده اند: عقل هیولائی، عقل بالملکه، عقل بالفعل، عقل مستفاد.

---

[۶] اشاره به آن حدیث است که از امام صادق(ع) پرسیدند: عقل چیست؟ فرمود: آن چه به وسیله آن خداوند عبادت شود و بهشت به دست آید. پرسش کننده گفت: پس آن چه در معاویه بود چیست؟ فرمود: آن نکراء و شیطنت است.

و گاهی همین اسم ها بر خود نفس به کار می رود در مراتب چهار گانه مذکور. شرح بیش تر این بحث در متون مربوط به خود، آمده است.

برگشتِ این ها به همان اصطلاح اول است که ما بیان کردیم، زیرا ظاهر این است که قوّهٔ عقل تنها یک قوّه است که به حسب متعلقاتش و مورد استعمالش اسامی مختلف پیدا می کند.

اصطلاح پنجم: در این اصطلاح عقل همان نفس ناطقهٔ انسانی است که با آن از دیگر جانداران متمایز می شود.

اصطلاح ششم: آن است که فلاسفه به آن باور دارند و به گمان خودشان آن را اثبات کرده اند که عبارت باشد از «جوهر مجرّد قدیم که هم ذاتاً و هم بالفعل فارغ از مادّه است».

چنین عقیده ای– همان طور که دیگران نیز گفته اند– ملازم است با انکار کثیری از ضروریّات دین از قبیل حدوث عالَم و غیره که در این مقام گنجایش آن بحث ها نیست.

و برخی از این فلاسفه که اسلام گرا هستند به عقول حادثهٔ [غیر قدیم] معتقد هستند، این نیز آن طور که آنان بیان می کنند انکار کثیری از اصول مسلّم اسلام را لازم گرفته است.

علاوه بر همه این ها این که غیر از خداوند متعال چیزی مجرد باشد، از احادیث به دست نمی آید.

و برخی از محققین فلاسفه گفته اند: عقل عاشر– که آن را عقل فعّال نامیده اند– نسبتش با نفس، مانند نسبت نفس است با بدن. همان طور که نفس صورت بدن است و بدن مادّه نفس است، همین طور هم عقل صورت نفس است و نفس مادّه آن است. و عقل نور دهنده است بر نفس و علوم نفس از عقل اقتباس می شود، و این ارتباط تا نهایت نور دهی عقل به کمال می رسد و نفس متصل به عقل می گردد.

آنان برای این گفته های شان هیچ دلیلی ندارند مگر شبهاتی که با آب و تاب بیان می شود، یا تخیلات غریبه ای که با عبارات لطیف آراسته می کنند.

آن گاه که زمینۀ بحثی بالا را که ما تنظیم کردیم، دریافتی پس بدان: اکثر احادیث وارده در این ابواب در دو معنی اول ظهور دارند، دو معنائی که برگشت شان به یک معنی واحد است، و ظهور آن ها در معنی دوم، اکثر و اظهر است.

و برخی حدیث ها در معانی دیگری محتمل هستند.

و در برخی نیز به خود علم عقل گفته شده علمی که مفید باشد و نتیجه اش نجات باشد که مستلزم حصول سعادات است.

(توجه: کلام مجلسی ادامه دارد و مجموع آن شش صفحه است به همین مقدار بسنده شد، بخش دیگری نیز در مبحث پاورقی دوم خواهد آمد).

علامه طباطبائی: در پاورقی صفحه ۱۰۰ می فرماید:

آن چه (مجلسی) خدایش رحمت کند می گوید از معانی عقل و ادعا می کند که آن ها اصطلاحات معانی عقل هستند، نه با اصطلاح اهل بحث مطابقت دارد و نه با اصطلاحی که عموم مردم دارند، همان طور که بر شخص خبیر و وارد در این مباحث، پوشیده نیست.

و آن چه او (مجلسی) را به اشتباه انداخته، دو چیز است:

۱- سوء ظن نسبت به آنان که در معارف عقلیه از طریق عقل و برهان بحث می کنند.

۲- راهی که او در فهم معانی اخبار برگزیده است. زیرا او همه حدیث ها را در یک رتبۀ واحد از بیان[۷]، گرفته است که فهم عامه آن را در می یابند. و معظم اخباری که در پاسخ اکثر پرسش کنندگان از ائمه (علیهم السلام) وارد شده، [به نظر او] در همین رتبۀ عامه فهم است.

---

[۷] و به اصطلاح امروزی: همه حدیث ها را در یک سطح می نگرد و توجه ندارد که حدیث ها در سطح های مختلف سخن می گویند؛ برخی برای عوام و برخی برای علمای معمولی و برخی برای محققین ژرف اندیش.

در حالی که در میان حدیث ها اخبار درخشانی هستند که بر حقایقی اشاره دارند که به آن ها نایل نمی شود مگر فهم های عالیه و عقول خالصه.

این [حضور اخبار عامه فهم و اخبار خواص فهم در کنار هم] موجب اختلاط معارفی که از ناحیه ائمه علیهم السلام افاضه شده اند، گشته است و موجب شده که بیانات عالیه به جایگاهی تنزل کنند که جایشان نیست.

و نیز: بیانات ساده لوحانهٔ باطل پرداز[۸] به دلیل فقدان تمیّز آن ها وتعیّن آن ها است.

و چنین نیست که همهٔ پرسش کنندگان از راویان در سطح واحد از فهم باشند. و همهٔ حقایق نیز در سطح واحد از دقت و لطافت نیستند. و سنّت و کتاب پر است از این که معارف دینی دارای مراتب مختلفه هستند و برای هر مرتبه ای اهلی است. و با نادیده گرفتن مراتب، معارف نابود می شود.

بررسی:

۱– علامه طباطبائی در این پی نویس همهٔ محتوای شش صفحه سخن علامه مجلسی را نقد و رد کرده است؛ رسم، آئین و نیز حکم عقل و عُقلا این است که ناقد در پایان سخن مورد نقد، نظرش را بنویسد. و این که طباطبائی(ره) در سطر های اول، علامت پاورقی را گذاشته و به نقد پرداخته است جای تعجب است.

و به سبب همین عجله ناچار شده از واژه مضارع «یذکر» استفاده کند. و نیز صیغه جمع «مصطلحات» را به کار ببرد که هنوز سخن مجلسی در اصطلاح دوم، تمام نشده است.

خواننده باید ابتدا سخن مورد انتقاد را بخواند و بفهمد، سپس نقد ناقد را مطالعه کند. در این صورت مظنّهٔ خراب شدن زمینهٔ ذهن خواننده یا ایجاد زمینه برای ذهن خواننده، پیش نمی آید.

---

[۸] رجوع کنید به معنی «ساذجه» در منابع لغت که هم با «د» و هم با «ذ» به یک معنی است.

۲- درست است: نه توان فهم پرسش کنندگان در یک سطح است و نه پاسخ ائمّه علیهم السلام؛ اعلامیهٔ معروف و مشهور پیامبر و آل علیهم السلام است که: «نُکَلِّمَ النَّاسَ عَلَی قَدْرِ عُقُولِهِم»، و مجلسی نیز همین اعلامیه را در آثارش از جمله بحار آورده است و از آن بی اطلاع نیست و به آن به عنوان یک «اصل» توجه کامل دارد. حتی عوام نیز با افراد مختلف، در سطح مختلف سخن می گویند.

۳- همچنین درست است که باید هر حدیثی را در سطح و عمق پیام خودش، معنی کرد. اما این کار به حکم عقل و به حکم همه عاقلان، یک شرط دارد که عبارت است از: نتیجهٔ این کار باید به «تناقض میان حدیث ها نیانجامد» و پیامبر(ص) و امام(ع) به تناقضگوئی و تکاذب در گفتار متهم نگردند.

یعنی «تفاوت سطح» غیر از «تضاد» و «تناقض میان دو حدیث» است.

و با بیان ساده تر: اگر حدیثی که در پاسخ پرسش ژرف اندیشان گفته شده، طوری معنی شود که موجب تناقض با حدیثی باشد که در پاسخ پرسش سطحی اندیشان گفته شده، این کار صحیح نیست نه تنها درباره معصومین(ع) بل که درباره هر شخص و هر کس که باشد.

و یا حدیثی طوری معنی شود که موجب تکذیب حدیث دیگر شود و (نعوذ بالله) معصوم(ع) متهم به دروغگوئی شود.

متاسفانه فلاسفه (ارسطوئیان) به ویژه آن گروه از آنان که بقول مجلسی منتحلین به اسلام هستند (صدرویان) در همه جا شرط بالا را زیر پا می گذارند و مرتکب هر دو اشتباه می شوند.

و سنگین تر از آن دو: آنان روی حرف خودشان نیز نمی ایستند؛ حدیث های مستند با سند عالی و صحیح که در پاسخ قوی ترین اندیشمندان گفته شده اند را نیز زیر پا می گذارند. به مسئله زیر به عنوان تنها یک نمونه از صدها مورد توجه فرمائید:

کلینی(ره) در کافی جلد۱، کتاب التوحید، یک باب مستقل تحت عنوان «**باب الرّوح**» باز کرده که همهٔ حدیث های آن می گویند مراد از روح در آیه «وَ نَفَخْتُ فیهِ مِنْ رُوحی» روحی است که مخلوق خدا است نه روح خود خدا، و به اصطلاح ادبی: اضافه، اضافه ملکیه است[۹]. این حدیث ها ازامام باقر(ع) است و مخاطبان عبارتند از محمد بن مسلم، مومن الطّاق (الاحول)، حمران بن اعین. و همگان می دانند که این افراد از ژرف اندیشان درجه اول اصحاب بودند. اگر کسی اینان را افراد برتر و عمیق نگر و ژرف اندیش نداند باید معتقد باشد که در میان اصحاب ائمّه هیچ کسی ژرف اندیش یا اهل معانی دقیق نبوده است و چنین سخنی با اساس سخن علامه طباطبائی تناقض دارد.

اکنون باید از همهٔ ارسطوئیان و صدرویان پرسید: چرا این همه حدیث های مستند به عالی ترین سندها را که مخاطبان شان نیز از برجسته ترین شخصیت های علمی اصحاب هستند، تباه می کنند؟ علاوه بر خودشان و محافل مباحثاتی شان و نوشته های شان، مسئله را به یک فرهنگ عمومی نیز تبدیل کرده اند؛ حتی آن خانم مجری تلوزیون نیز تکرار می کند: روح خود خدا در وجود ما هست. ورد زبان عوام نیز شده است که روح ما انسان ها روح خدا است. این فرهنگ نادرست که جامعه ایران را گرفته، از ما به شیعیان بی چارهٔ لبنان نیز سرایت کرده است؛ اخیراً آنان نیز همین سخن و ده ها مانند آن را وِرد زبان کرده اند.

اینان که فیلسوف و دارای فکر فلسفی هستند توجه نمی کنند که اگر خداوند روح داشته باشد مرکب می شود از ذات و روح. و خدای مرکب خدا نیست. اساساً وجود خداوند روح ندارد تا از آن به انسان بدمد. روح مخلوق خدا است و خداوند منزّه از آن است که روح داشته باشد. هیچ فرقی ندارد کسی که خدا را دارای روح بداند با کسی که خدا را دارای جسم بداند.

---

[۹] اضافه ملکیه و تشریفیّه است همان طور که به کعبه می گوید: بیتی.

در همین بحار جلد۴ صفحه ۱۱، مجلسی باب مخصوصی باز کرده از طریق ها و منابع غیر از کافی، ۱۵ حدیث که به ضمیمه حدیث هائی که با عبارت «مثله» و بدون شماره آورده ۲۱ حدیث می شود که در آن میان شخصیت درخشان ابوبصیر مخاطب امام(ع) است.

اگر این گونه حدیث ها که مخاطب شان شخصیت های نخبۀ اصحاب بوده اند و ارسطوئیان و صدرویان آن ها را تباه کرده و می کنند را بشماریم بی تردید به ۱۰۰۰ حدیث می رسد. پس کو و کجاست آن «تمیزّ و تعیّن» حدیث، که علامه مجلسی از آن غافل است و ارسطوئیان و صدرویان به آن ها «خبیر» هستند-!؟!

اینان به هیچ حدیثی ارزش قائل نیستند خواه مخاطبش شخصیت نخبه ای از اصحاب باشد و خواه مخاطبش عوام باشد بل بر عکس هر سخن جعلی به نام حدیث را مستمسک قرار می دهند. در متون شان بگردید: به کدام حدیث مستند و صحیح تمسک می کنند؟

هشام بن حکم که مخالف و موافق حتی اروپائیان او را از نوابغ تاریخ می دانند با آموزه هائی که از امام صادق(ع) گرفته بود اولین کسی است که بر فلسفه ارسطو ردّیه نوشته است. آیا هشام از عوام است؟! یا از سطوح پائین اصحاب است؟!

۴- علامه طباطبائی(ره) دربارۀ علامه مجلسی(ره) شش تعبیر به کار برده است که در نظر همۀ آنان که مجلسی را می شناسند (اعم از مخالف و موافق) تعبیراتی کاملاً غیر منصفانه هستند:

الف: الّذی اوقعه فی ما وقع.

ب: عمل بر اساس سوء ظنّ.

ج: مسلک مجلسی یک مسلک عوام است.- سلکه فی فهم معانی الاخبار.... و هی الّتی ینالها عامة الافهام.

د: بیانات ساذجه- لطفاً به معنی لفظ «ساذجه» در لغت مراجعه کنید.

ه: لفقدها تمیزّها و تعیّنها- بینش عامّه (عوام) به فرق میان حدیث ها توان ندارد.

در مقابل، از ارسطوئیان با عبارت «الباحثین فی المعارف العقلیّة من طریق العقل و البرهان» تعبیر می کند.

کدام عقل و کدام برهان؟-؟ مجلسی هنوز در آغاز بحث است و به همین پرسش پاسخ می دهد که کدام اصطلاح دربارهٔ عقل، صحیح است. و کدام چیز که برخی آن را عقل می نامند، عقل نیست.

کاملاً روشن است که علامه طباطبائی «مصادره به مطلوب» فرموده است و همان عقل را که مجلسی به زیر سؤال برده و آن را نمی پذیرد، مسلّم گرفته است، به جای آن که بر صحت آن استدلال کند.

در برخی از نوشته هایم شرح داده ام که آن چه در ارسطوئیات به کار نرفته عقل است. در این جا نیز اشاره می کنم:

اول: آیا عقل چیزی بنام «صادر اول» را می پذیرد؟ صدور به هر معنی و با هر تأویل، تجزیهٔ وجود خدا را لازم گرفته است.(نعوذ بالله).

در سخن خودشان که می گویند: «صَدَرَ من الله»، به حرف «مِن» توجه نمی کنند که به هر معنی و با هر تأویل «تبعیض» را دربر دارد که عین تجزیه است.

دوم: به مفهوم «الواحد لا یصدر منه الّا الواحد» که شعار خودشان است توجه نمی کنند تا بدانند که این سخن منطوقاً و مفهوماً نادرست است و هیچ چیزی از خدا صادر نمی شود نه واحد و نه غیر واحد. زیرا به همان دلیل که غیر واحد نمی تواند از واحد صادر شود، واحد نیز به همان دلیل صادر نمی شود، بدون کوچک ترین فرقی.

صدور فقط یک فرضیّهٔ خیالی است، چون ارسطو گمان می کرده که مسئله فقط دو صورت دارد و می گفت: آن شیئ اولیّه کائنات باید یا از عدم آفریده شود و یا از چیزی که

قبلاً وجود داشته. عدم، عدم است و نمی شود چیزی از آن به وجود آید. و چون چیزی از قبل وجود نداشته پس حتماً از وجود خدا آمده است.

او توجه نداشت که صورت سوم هم هست: خداوند آن شیئ اولیّهٔ کائنات را «ایجاد کرده است».

خداوند دو نوع کار دارد: خلق= پدید آوردن چیزی از چیزی.

و: امر= ایجاد چیزی نه از چیز موجود و نه از عدم.

و در «ایجاد» جائی برای «از» نیست.

إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (آیه ۸۲ سوره یسین) و هر جا که در قرآن «کن فیکون» آمده دربارهٔ کار امری خداوند است نه دربارهٔ کار خلقی.[۱۰]

خدای ارسطو، از ایجاد کردن عاجز است و لذا به فرضیّه ضد عقل، پناه برده و به خیالات و اوهام متوسّل شده است.

سوم: تفکیک میان وجود و ماهیت، کار عقل است یا یک انتزاع صرفاً ذهنی بوده و کار ذهن است نه عقل، ؟-؟ در حالی که در حقیقت و واقعیت جهان کائنات، هیچ وجودی بدون ماهیت و هیچ ماهیتی بدون وجود نیست.

و به عبارت دیگر: در این کائنات، ماهیت بدون وجود، عدم است. و همچنین وجود بدون ماهیت، عدم است.

و کاملاً واضح است که بنای فلسفی ارسطوئیان به دو «عدم» مبتنی است.

فلسفه یعنی «واقعیت گرائی» در مقابل سفسطه که به معنی «خیال گرائی» است: فلسفه ارسطوئی سفسطه است همراه با ادعای واقعیت گرائی.

---

[۱۰] شرح بیش تر در کتاب «دو دست خدا» در سایت بینش نو. WWW.binesheno.com

مجلسی و هر فرد عقل گرای دیگر، به فرق میان ذهن و ذهنیات با عقل و عقلیات، توجه دارد. و نمی پذیرد که ارسطوئیان ذهن را عقل و ذهنیات (آن هم ذهنیات فرضی و وَهمی) را عقلیات بنامند.

ذهن به هر تصوری قادر است، حتی می تواند شریک باری و خدای دوم را نیز فرض و تصور کند. و ارسطوئیان نام همین ذهن را عقل گذاشته اند و آن را به انحصار خود در آورده اند. درست است ذهن را عقل نامیدن منحصر به آنان است.

چهارم: دقیقاً همین طور است تفکیک جوهر از عرض. که پایه دیگر ارسطوئیات است.

پنجم و.... که سر از مسائل زیاد در می آورد و مبرهن می شود که سرتاسر ارسطوئیات همگی ذهنیات است نه عقلیات. آنان همیشه و در همه جا، جهان حقیقی و واقعی را محکوم می کنند که از ذهنیات شان تبعیت کند. و حتی خدای واقعی را (نعوذ بالله) محکوم می کنند که خدای صرفاً ذهنی شود.

آن چه این فلسفه پیش از هر چیز به طور مستبدّانه از مخاطبش می خواهد این است که: چشمتان را به حقایق و واقعیات عینی ببندید و به مفاهیم انتزاعی ذهنی بپردازید، آن هم مفاهیم فرضی. و فرضیّه (فرضیّه ذهنی، حتی نه فرضیه علمی) را فلسفه نامیده اند. سفسطه دو نوع است: اول: این که کسی واقعیت جهان و اشیاء جهان را انکار کند و همه چیز را خیال بداند. دوم این که کسی بگوید: جهان و اشیاء جهان، واقعیت دارند اما باید از واقعیت ها صرف نظر شود و به انتزاعیات ذهنی پرداخته شود.

اگر ارسطوئیات در قالب فلسفه نباشد و مسئولیت مسائل فلسفی را نداشته باشد و به قلمرو فلسفه وارد نشود، می شود یک علم «مفاهیم شناسی و ذهن شناسی» کاملاً صحیح و درست.

بنابر این، مجلسی بر اساس «سوء ظنّ» نیز سخن نمی گوید. او (و هر کس دیگر که به فرق میان ذهن و عقل توجه دارد) بر اساس حکم قطعی عقل، سخن می گوید.

برهان: این لفظ توسط اولین ترجمه کنندگان ارسطوئیات، از قرآن برداشته شده و کاملاً غیر منصفانه بر استدلال های ارسطوئی به کار رفته است در حالی که قرآن هرگز و به هیچوجه استدلال بر اساس انتزاعات ذهنی ندارد. این لفظ در قرآن در هشت مورد به کار رفته است:

۱- سورهٔ نساء آیه ۱۷۴: **یا أَیُّهَا النَّاسُ قَدْ جاءَکُمْ بُرْهانٌ مِنْ رَبِّکُم.**

در این آیه خود قرآن برهان نامیده شده.

۲- سوره یوسف آیه ۲۴: **وَ لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ هَمَّ بِها لَوْ لا أَنْ رَأی بُرْهانَ رَبِّه.**

۳- سوره مومنون آیه ۱۱۷: **وَ مَنْ یَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلهاً آخَرَ لا بُرْهانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّما حِسابُهُ عِنْدَ رَبِّه.**

اتفاقاً منشاء برهان های مبتنی بر انتزاعات از همان یونان برخاسته که همگی حتی افلاطون شان و ارسطوشان بت پرست بوده اند. تعجب نکنید در کتاب کوچک «جامعه شناسی کاربرد تک واژه الرّحمن در انهدام توتمیسم عرب» این موضوع را به طور مشروح شرح داده ام.

۴- سوره بقره آیه ۱۱۱: **تِلْکَ أَمانِیُّهُمْ قُلْ هاتُوا بُرْهانَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ صادِقِینَ.**

مگر مردم بت پرست که مخاطب این آیه بودند با انتزاعات ذهنیهٔ ارسطوئیان آشنا بودند که قرآن از آنان برهان می طلبد؟ آیا قرآن آنان را به «سالبه بانتفاء موضوع» دعوت می کند؟! و همین طور در سه آیه بعدی:

۵- سوره انبیاء آیه ۲۴: **أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هاتُوا بُرْهانَکُمْ.**

۶- سوره نمل آیه ۶۴: **ءإِلهٌ مَعَ اللَّهِ قُلْ هاتُوا بُرْهانَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ صادِقِینَ.**

۷- سوره قصص آیه ۷۵: **وَ نَزَعْنا مِنْ کُلِّ أُمَّةٍ شَهِیداً فَقُلْنا هاتُوا بُرْهانَکُم.**

۸- سوره قصص آیه ۳۲: **فَذانِکَ بُرْهانانِ مِنْ رَبِّکَ إِلی فِرْعَوْنَ وَ مَلائِه.**

و جالب این که قرآن عصای موسی(ع) و ید بیضای او را دو برهان می نامد. اما در بینش ارسطوئیان جائی برای معجزه نیست هر پدیده و حادثه باید علت همسنخ خود را داشته باشد و هر حادثه و پدیده ای را که بدون «ایجاد علّی که علتش با خودش همسنخ باشد» محال و «ممتنع» می دانند.

گفته شد که خدای شان عاجز از ایجاد کردن است لذا به «صدور» معتقد شده اند و خدا را «علّتِ زایندهٔ جهان» می دانند و اصول عقاید شان بر این استوار است که آن پدیده اولیه کائنات از وجود خود خدا صادر شده است و در همین خشت اول، مخلوق با خالق همسنخ می شود و تکلیف همهٔ مباحث و مسائل دیگر روشن می شود.

خدای شان «یلد» است نه «لم یلد».

اینان آن همه آیات قرآن را که به صراحت و نصّ می گویند: فعل خداوند (علاوه بر کار خلقی که پدید آوردن چیزی از چیزی است) نوع دیگر هم دارد و آن «احداث، ایجاد، انشاء، ابداء، و ابداع» است، و این فعل و کار «امری» خدا است. که باز تکرار کنیم:

سوره یس آیه ۸۲: **إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ.**

سوره آل عمران آیه ۴۷: **إِذا قَضى أَمْراً فَإِنَّما يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ.**

و آیه های متعدد دیگر.

همهٔ معجزه های پیامبران نیز با امر محقق شده اند نه به وسیله قانون علت و معلول. و خود همین قانون علت و معلول نیز با امر ایجاد شده است قانونی که خود خدا آن را به وجود آورده است، چگونه شامل خود خدا می شود!؟! **كَيْفَ يَجْرِي عَلَيْهِ مَا هُوَ أَجْرَاه.**[۱۱]

طلبهٔ جوانی که تحت تربیت ارسطوئیات مشعوف انتزاع پردازی شده بود، می گفت: افسوس که قرآن و اهل بیت(ع) سخنان شان را در قالب برهان های ارسطوئی نگفته اند(!!!).

---

[۱۱] حدیث فرمایش امیرالمؤمنین(ع) و امام رضا(ع) است، بحار ج، ۴ ص۲۲۹ و ۲۵۴– ج۵۴ ص۳۰، ۳۱، ۴۳، ۲۸۵.

گفتم: بر خلاف نظر دکارت، منطق ارسطوئی یک منطق درست و صحیح است اما فقط منطق علم مفاهیم شناسی و ذهن شناسی است نه منطق فلسفه و هستی شناسی. قرآن و اهل بیت(ع) با انتزاعات ذهنیه که در عالم واقع، مصداق ندارند و خیالی بیش نیستند، کاری ندارند.

۵- اما موضوع «اصطلاحات» که مجلسی آن را توضیح داده و علامه طباطبائی از اصل و اساس منکر شده که این اصطلاحات نه با اصطلاحات اهل بحث منطبق است و نه با اصطلاحات عامّه مردم. و به جای استدلال برسخنش، ادعا فرموده است که سخنش برای افراد خبیر و وارد، روشن است.

اولاً: نقد و ردّ نظر علمی دانشمندی مانند مجلسی با توسل به چنین ادعائی، غیر منصفانه است.

ثانیاً: علامه طباطبائی به حدّی شتاب و عجله داشته (همان طور که در آغاز این مبحث گذشت) گوئی قبل از آن که سخنان علامه مجلسی را مطالعه کند اقدام به انتقاد کرده است. باید نقد را در پایان اصطلاح ششم می آورد که مجلسی به نقد نظریه فلاسفه (یعنی همان اهل بحث مورد نظر مرحوم طباطبائی) می پردازد. و یا باید این نقد را به دو بخش تقسیم می کرد: بخش اول را در ذیل اصطلاح دوم و دربارهٔ اصطلاحات عمومی می آورد. و بخش دوم را در ذیل اصطلاح فلاسفه.

اکنون هر کدام از شش اصطلاح را یک به یک بررسی کنیم تا روشن شود که چنین اصطلاحاتی وجود دارند یا نه: اصطلاح اول: عقل عبارت است از قوهّ ای که انسان بتواند با آن به موارد زیر نایل شود:

یک: ادراک خیر از شر و تمییز میان آن دو.

دو: تمکّن بر شناخت اسباب امور.

سه: تمکّن بر شناخت خود امور.

چهار: تمکّن بر شناخت عواملی که منجر به آن امور می شوند.

پنج: تمکّن بر عواملی که از تحقق آن امور مانع می شوند.

و در پایان می گوید: عقل به این معنی مناط تکلیف و ملاک ثواب و عقاب است.

آیا در عرصه علم فقه، عقل غیر از این معنائی دارد و فقها غیر از این اصطلاحی دارند؟؟

اصطلاح دوم: عقل ملکه و حالتی است در نفس که:

یک: به وسیله آن انسان خیر و نفع را بر می گزیند و از شر و ضررها دوری می جوید.

دو: به وسیله آن ملکه، نفس انسان بر کنترل انگیزه های شهوانی و غضبی و وسوسه های شیطانی، توانمند می شود.

همهٔ عارفانی که صوفی ضد عقل نیستند، عقل را چنین معنی می کنند.

مجلسی چون معتقد است (و مکتب اهل بیت– ع– چنین است) که عقل صرفاً یک ملکه و حالت نیست بل یک مخلوق خدا است، می گوید: اگر مرادشان از این اصطلاح تکمیل اصطلاح اول است، پس درست است. و اگر مرادشان این است که عقل فقط یک حالت است، درست نیست.

و در پایان می گوید: «یتحملهما». او به مخاطبش می گوید: اگر این اصطلاح را در جائی دیدی و یا شنیدی توجه داشته باش که مراد گوینده کدامیک از دو معنی است تا دچار غفلت نشوی.

اصطلاح سوم: عقل قوّه ای است که انسان ها آن را در نظام معاش شان به کار می گیرند.

آیا این اصطلاحِ عموم مردم از عقل نیست؟ که مرحوم علامه طباطبائی می فرماید «و لا ما یراه عامّة النّاس».

آنگاه مجلسی توضیح می دهد: این همان اصطلاح «عقل معاش» است و احادیث نیز آن را ستوده است. و فرقش با دو اصطلاح پیشین بسته به چگونگی و چگونه به کار گرفتن آن است اگر در امور باطله و رهکارهای فاسده به کار گرفته شود، نکراء و شیطنت نامیده می شود.

و همین جملهٔ اخیر (نکراء و شیطنت) عین اصطلاح امام صادق(ع) است.[۱۲]

سپس می گوید: «و منهم من أثبت لذلک قوة أخری»: برخی از علما معتقدند که اساساً نکراء و شیطنت عقل نیست چیز دیگر است. می گوید: «و هو غیر معلوم»: و صحت این نظریه، روشن نیست.

بهتر است فرمایش امام صادق(ع) را مشاهده کنیم: **قَالَ قُلْتُ لَهُ مَا الْعَقْلُ قَالَ مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اکْتُسِبَ بِهِ الْجِنَانُ قَالَ قُلْتُ فَالَّذِی کَانَ فِی مُعَاوِیَةَ فَقَالَ تِلْکَ النَّکْرَاءُ تِلْکَ الشَّیْطَنَةُ وَ هِیَ شَبِیهَةٌ بِالْعَقْلِ وَ لَیْسَتْ بِالْعَقْلِ.**[۱۳]

ظاهر این حدیث می گوید: عقل یک چیز است و نکراء یک چیز دیگر. اما چون در آیات قرآن و احادیث معصومین(ع) مخلوقی و موجودی بنام «نکراء شیطنت» نیامده لذا نظر قطعی نمی توان داد و می توان ظاهر این حدیث را تاویل کرد.

اما بنده عرض می کنم: عقل و نکراء، در اصل یک چیز واحد هستند: اگر عقل در خدمت فطرت باشد، عقل است. و اگر در خدمت غریزه باشد، نکراء می شود.

اصطلاح چهارم: دربارهٔ کارکرد و کاربرد عقل است در تحصیل معلومات، و این به مراتب استعداد نفس بستگی دارد که چه قدر بتواند به آن معلومات نزدیک بوده و دست یابی داشته باشد و یا چه قدر از آن ها دور باشد. گروهی در این باره چهار اصطلاح دارند: عقل هیولائی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد.

---

[۱۲] کافی، کتاب العقل و الجهل، حدیث۳.

[۱۳] کافی، کتاب العقل و الجهل، حدیث۳.

سپس می گوید: گاهی این اسامی را به خود نفس اطلاق می کنند. یعنی عقل را مساوی نفس ناطقهٔ انسان می دانند که در زیر می آید.

اصطلاحات چهارگانهٔ مذکور اساس شناخت شناسی فیلسوفان معروف است که حتی به متون کلامی متکلّمین نیز نفوذ کرده است و حتی گاهی از زبان افراد غیر متخصص نیز شنیده می شود. و حتی گاهی در محاورات اصول فقه و فقهی نیز می آید که امام خمینی قدس سرّه، به دست اندرکاران علم اصول فقه و فقه هشدار می دهد که مسائل فلسفی را در این علوم دخالت ندهند.[۱۴]

اصطلاح پنجم: عقل همان نفس ناطقهٔ انسان است که به وسیله آن از دیگر جانداران متمایز می شود.

صاحبان این اصطلاح همان ها هستند که در بالا گفت: گاهی این اسامی چهارگانه را به خود نفس اطلاق می کنند. یعنی عقل را عین نفس ناطقه می دانند.

اصطلاح ششم مختص فلاسفه ارسطوئی است که عقل را جوهر مجرّد قدیم می دانند که نه ذاتاً تعلقی به ماده دارد و نه بالفعل.

دو اصطلاح بالا نیز مال ارسطوئیان است اما به دو دلیل می توان آن دو را مختص ارسطوئیان ندانست:

یک: افراد و علمائی هستند با این که ارسطوئی نیستند (حتی افرادی که مخالف ارسطوئیات هستند) گاهی آن دو اصطلاح را به کار می برند.

---

[۱۴] امام(ره) در کتاب «رسائل» ش می گوید که علم اصول فقه را خیلی بزرگ نکنید زیرا آن ابزار است نه هدف. و در «کتاب البیع» می گوید: مسائل فلسفی را در فقه دخالت ندهید.

دو: ممکن است کسی همان اصطلاحات چهارگانه را به کار ببرد و مقصودش در بستر معنی صحیح و یا قابل تاویل باشد همان طور که می گوید: «و يرجع إلى ما ذكرنا أولا، فإن الظاهر أنها قوة واحدة تختلف أسماؤها بحسب متعلقاتها و ما تستعمل فيه».

مگر ارسطوئیان عقل را جوهر مجرد نمی دانند؟ آیا می توان این اصطلاح آنان را انکار کرد؟

و یا در اصطلاح دیگرشان عقل اول از عقول عشره را بر «صادر اول» تطبیق می کنند و با تکیه بر «الواحد لایصدر منه الّا الواحد» آن را مجرد می دانند. و این گونه باور های شان صدای طبل بزرگی است که بر بام جهان کوبیده شده و کسی نمی تواند آن را انکار کند.

و ۹ عقل دیگر شان را به ۹ فلک کیهان شناسی ویران شدۀ ارسطوئی تطبیق می کردند و کیهان شناسی قرآن را نیز مجبور می کردند که با آن مطابقت کند و به زور و تحکّم هفت آسمان قرآن را ۹ تا می کردند.

سخنی از زبان طباطبائی(ره) به طور مشهور نقل می شود (علی ما نقل و شاید سخن ایشان نباشد) که می گفت: مردود و ویران شدن هیئت ارسطوئی خللی در فلسفه ایجاد نمی کند زیرا آن هیئت بخشی از فلسفه نبود.

از جهتی انتساب این سخن به آن مرحوم به نظر درست نمی آید زیرا او و هر فرد آشنا با فلسفه ارسطوئی می داند که پایه و اساس فلسفه ارسطوئی صادر اول و عقول عشره و ۹ فلک است. و با مردود شدن آن، معلوم می شود که فلسفه ارسطو صرفاً یک فرضیّه آن هم فرضیۀ ادعائی بوده که ابطال گشت. از جانب دیگر نظر به این که آن مرحوم تا آخر عمر فلسفه مذکور را کنار نگذاشت شاید چنین نظری داشته باشد.

اکنون با شگفتی تمام مشاهده می کنیم که مرحوم علامه طباطبائی همۀ این اصطلاحات را از بن و بیخ انکار می کند.

من نمی گویم سوء ظنّ، عرض می کنم در نظر علامه طباطبائی(ره) شخصیت عظیم علامه مجلسی به حدی دستکم تلقّی می شده که ظاهراً سخنان او را قابل مطالعه ندانسته و با زمینهٔ ذهنی، بدون مطالعه به پیش داوری پرداخته است و گرنه از دانشمند بزرگی مانند او بعید است که چنین نقدی را بنگارد.

اما بحث مجرّد و مجرّدات:

همان طور که دیدیم؛ مجلسی در پایان پاراگراف اول از اصطلاح ششم، گفت: «مع أنه لا یظهر من الأخبار وجود مجرّد سوی الله تعالی».

و این درست است مگر کسی چنین معنائی را بر قرآن یا حدیث تحمیل کند.

اما بنده می خواهم این مسئله را نه از دیدگاه قرآن و احادیث بل که با منطق، سبک، شیوه و مبانی خود ارسطوئیان و نیز بر اساس اصول و مسلّمات اولیه امروزی بررسی کنم:

آنان روح، فرشته، عقل و نفس ناطقه، حتی نور و عکس انسان در آینه و امثالش را مجرّد می دانند. و در اصطلاح شان مجرّد یعنی چیزی که وجود دارد اما فاقد ماده است.

پیش از هر مطلب توجه به دو نکته ضرورت دارد:

نکته اول: درست است میان اصطلاح ماده در ادبیات ارسطوئیان با ماده در ادبیات علم فیزیک، فرقی هست. اما این فرق در بحث ما تاثیری ندارد. زیرا در این بحث، بخش «ما به الاشتراکِ» هر دو اصطلاح، مورد نظر است نه «ما به الافتراق» شان.

نکته دوم: ارسطوئیان دربارهٔ جسم به درجاتی از کثافت و بساطت معتقد هستند و می گویند: جسم کثیف و جسم لطیف. و مجردات را لطیف تر از آن می دانند که دارای ماده باشد.

دست اندرکاران فیزیک نیز درباره جسم از نظر بساطت و فشردگی به درجات معتقدند و می گویند: ماده فشرده و ماده بسیط. اما اینان در طی این درجات می رسند به چیزی بنام

«انرژی» که بسیط ترین ماده است و می گویند: در واقع ماده و انرژی یک حقیقت واحد دارند. زیرا:

ماده= انرژی فشرده.

انرژی= ماده بسیط.

ارسطوئیان حقیقت نور را نمی شناختند و نمی دانستند که نور نوعی از جسم و نوعی از ماده است. و نیز دربارۀ «دید» و «مشاهده»، گمان می کردند که نور از چشم انسان خارج شده و به سوی شیئ مورد مشاهده، می رود و مشاهده حاصل می شود.

امروز روشن و مسلّم شده که در عمل مشاهده، نور از شیئ مشهود به سوی چشم می آید، نه برعکس. و نیز از مسلّمات اولیّه شده است که عکس انسان (یا هر چیز دیگر) در آینه غیر از انعکاس نور چیز دیگری نیست.

و همین طور در عکاسی و فیلمبرداری .

ارسطوئیان که بر اساس همین برداشت نادرست از نور و عکس در آینه، اصطلاح مجرد را ساخته و آن را به روح، ملک، عقل و نفس شمول داده بودند، امروز به ناچار از چنین حکمی درباره نور و آینه صرف نظر کرده اند، لیکن درباره موارد دیگر همچنان به ارسطوئیات وفادار مانده و بر نظر خودشان بشدّت اصرار می ورزند.

روح لذّت می برد، دچار فشار و ناراحتی نیز می شود. با طراوت می شود، بی طراوت هم می شود. راضی و خشنود می شود، ناخشنود هم می شود. روح در بدن جای می گیرد، بدن را رها هم می کند. می رود و می آید. و...

این ها همه یعنی «تغییر». و روح یک موجود متغیر است.

بهتر است خیلی بحث را طول ندهم کافی است تنها برخی از اصول مسلّم اولیّه را که امروز بدیهی تر از هر بدیهی است، به صورت فرمول بیاورم:

زمان= تغییر.

زمان- تغییر= زمان- زمان.

پس: چون روح یک موجود تغییر پذیر است، پس یک موجود زمانمند است.

نتیجه: روح مجرد از زمان نیست.

روح متغیر است. و هر تغییر در جائی و مکانی رخ می دهد. زیرا:

تغییر- مکان= تغییر- تغییر.

روح موجود محدود است. زیرا هیچ چیزی غیر از خدا محدود نیست.

حدّ= بُعد.

حد- بُعد= حدّ- حدّ.

و: حدّ= مکان.

زیرا: مکان- حدّ= مکان- مکان.

و همچنین: مکان- حدّ= حدّ- حدّ.

نتیجه: روح یک موجود مکانمند است و مجرد از مکان نیست.

و همین طور است فرشته، عقل و نفس (که هنوز هم معلوم نیست ارسطوئیان به چه چیز، نفس می گویند).

کافی است در فرمول های بالا کلمه روح را بردارید و به جایش فرشته یا ملک بگذارید. و همچنین عقل و نفس.

در جهان مخلوقات هیچ چیزی مجرّد از زمان و مکان نیست.

اکنون ببینیم مجرّدات ارسطوئیان از چه چیز دیگری مجرد هستند؟ از هیچ چیز. چون مکان و زمان یعنی عین ماده. زیرا:

ماده- مکان= ماده- ماده.

و برعکس: مکان- ماده= مکان- مکان.

و: ماده- زمان= ماده- ماده.

و برعکس: زمان– ماده= زمان– زمان.

زمان و مکان عین ماده هستند. از بسیط ترین و لطیف ترین جسم مانند ملک و عقل، تا فشرده ترین جسم مانند سنگ.

نتیجه: غیر از خداوند متعال، هیچ موجودی مجرد از ماده نیست، خواه ماده در اصطلاح ارسطوئی باشد و خواه در اصطلاح دانش فیزیک.[۱۵]

ملاصدرا می پذیرد که روح جسمانیة الحدوث است و شعار صدرویان معروف است که «روح جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» است. اما قرآن و اهل بیت(ع) روح را حدوثاً و بقاءً روحانی می دانند و همان روح را حدوثاً و بقاءً جسمانی اما جسمی لطیف و موجودی زمانمند و مکانمند که محسوس به حواس پنجگانه نیست، می دانند.

و همچنین روح را یک پدیده «اَمری» که با کن فیکون پدیده شده است می دانند: «**یَسْئَلُونَکَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی**».

صدرویان چون معنی امر را در نیافته اند گمان می کنند که خدا و پیامبر(ص) از پاسخ این پرسش طفره رفته اند یا پاسخ دادن را مصلحت ندانسته اند. اگر چنین است پس چرا کمر همت بسته و درباره روح به شرح و بسط می پردازند و از قرآن پیشی می گیرند که می

---

[۱۵] با بینش مارکسیست ها اشتباه نشود؛ آنان هر موجود غیر محسوس را انکار می کنند و به نظرشان هر چه هست فقط «مادهٔ محسوس» است و یا «مادی محسوس» است مانند غم و غصه، شادی، عشق و... اما اسلام روح، فرشته و عقل را موجودات واقعی و اجسام لطیفه می داند. اجسام لطیفی که هزاران سال پیش از خلقت بدن ها آفریده شده اند. رجوع کنید به احادیث فراوان، مستفیض و متواتر در «باب آخر فی خلق الارواح» در جلد ۵۸ بحارالانوار، ص۱۳۱ تا ۱۵۰، پس از آن روح وارد بدن می شود آثارش محسوس می گردد، یک فیل وقتی روح دارد حرکت و فعالیت دارد. وقتی که روح از پیکرش کنار می رود، یک جرثقیل بزرگ لازم است تا آن را حرکت دهد. و همین طور عقل که آثارش محسوس است.

فرماید: «**یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا لا تُقَدِّمُوا بَیْنَ یَدَیِ اللَّهِ وَ رَسُولِه**»[۱۶]: از خدا و پیامبر(ص) جلو نیفتید.

ملاصدرا در این مسئله با مارکس به وحدت رسیده است هر دو می گویند: حیات و روح از ماده نشأت یافته است.

نفس چیست؟ در سخنان علامه مجلسی درباره فلاسفه سخن از نفس هم آمده که مشاهده کردیم. ارسطوئیان همیشه سخن از نفس و نیز «نفس ناطقه» می گویند و با گذشت ۲۳۰۰ سال هنوز هم حتی برای خودشان روشن نکرده اند که نفس یعنی چه؟ نفس ناطقه یعنی چه؟ حرف هائی گفته و ابراز نظرهائی کرده اند اما هرگز مسئله را به طور مستدل روشن نکرده اند.

نفس در قرآن و حدیث، آن است که از آن «شخصیت درونی» انسان تعبیر می کنیم و قرآن در آیه ۸۴ سوره اسراء، به آن «شاکله» هم می گوید.

کُلٌّ یَعْمَلُ عَلی شاکِلَتِه: هر کس مطابق شاکلهٔ خود عمل می کند.

شرحی دربارهٔ شاکله: از نظر هستی شناسی اسلام، گیاه یک روح دارد که «روح نباتی» نامیده می شود. حیوان دو روح دارد: اول روح نباتی، دوم روح غریزی. انسان سه روح دارد که علاوه بر آن دو، روح فطرت هم دارد.

این سه روح مؤلّفه هائی هستند که نفس انسان را تشکیل می دهند (شاکله).

و با بیان دیگر: برآیند و فرایند و تعامل این سه روح با همدیگر و چگونگی این تعامل، نفس انسان را تشکیل می دهد (شاکله).

---

[۱۶] سورهٔ حجرات، آیه اول.

اما تعبیر دیگری از نفس در قرآن و حدیث هست که انسان را دارای دو نفس می داند: نفس اَمّاره و نفس لوّامه. نفس امّاره عبارت است از همان روح غریزی که در حیوان نیز هست که نه قانون شناس است و نه جامعه ساز و نه تاریخ ساز و نه توان تشخیص خوب و بد را دارد. و نفس لوّامه که تشخیص دهنده خوب و بد است همان روح فطرت است.

سخن در این مسئله نیز گسترده تر است که در دیگر نوشته ها شرح داده ام و تکرار نمی کنم گرچه به دلیل ناچاری برخی از مطالب را در این دفتر تکرار کردم.

اصطلاح «قدیم»: در کلام مجلسی(ره) واژه قدیم نیز آمده که گفت فلاسفه [ارسطوئیان] عقل را جوهر مجرّد قدیم می دانند.

یکی از اصول ارسطوئی، قدیم بودن مخلوق است و معتقد هستند که خداوند هرگز بدون مخلوق نبوده است؛ خدا را قدیم ذاتی و مخلوق را قدیم زمانی، می دانند. بهتر است کمی در این مسئله درنگ کنیم و آن را در دو عرصه بررسی کنیم:

۱- عرصهٔ قدم ذاتی در کنار قِدم زمانی: خداوند قدیم ذاتی است یعنی خدای متعال ذاتاً ازلی است. و مخلوق قدیم زمانی است یعنی تا «زمان» بوده مخلوق نیز بوده است.

این سخن از یک دیدگاه درست است زیرا خود «زمان» پدیده و مخلوق خدا است پس: تا زمان بوده مخلوق هم بوده است.

اما خود ارسطوئیان این دیدگاه را در این مسئله نمی پذیرند. زیرا مطابق مبانی خودشان با اشکال های زیر مواجه می شود:

الف: آنان به «صدور» معتقد هستند و به نظرشان اولین شیئی که از وجود خدا (نعوذ بالله) صادر شده زمان نیست «عقل اول» است و آن را «واحد بسیط» می دانند و شعارشان معروف است: **الواحد لا یصدر منه الّا الواحد.**

ب: چون خدای شان «مُوجَب» است و خدای مُوجَب هرگز نمی تواند بدون مخلوق باشد تا خدا بوده مخلوق هم بوده؛ تنها فرق خدا با مخلوق در این مسئله، «رتبه» است: خداوند فقط تقدم رتبی دارد.

آنان خدا را «علّت» و مخلوق را «معلول» می دانند و عنوان «علة العلل» را به خداوند داده اند و بدیهی است در این صورت خداوند «علت تامّه» می شود زیرا معنی ندارد و محال است که خداوند ناقص و علّت ناقصه باشد.

قاعده و اصل مسلّم است: وقتی که علت تامّه شد، معلول وجوباً محقق می شود و محال است که محقق نشود. پس محال است که خداوند (که علت تامه است) وجود داشته باشد اما مخلوق وجود نداشته باشد.

بنابراین عقل اول که صادر اول است قدیم و ازلی است و فرق میان آن و خداوند فقط یک «فرق رُتبی» است.

مُوجَب: آتش می سوزاند و نمی تواند که نسوزاند. یعنی آتش در کار خودش موجَب است و بدون اراده و اختیار کار می کند. خورشید نور، انرژی و حرارت می دهد و نمی تواند که ندهد. یعنی خورشید بی اراده و بدون اختیار کار می کند.

همین طور خدای ارسطوئیان و صدرویان نمی تواند اراده و اختیار داشته باشد و موجب است به قول ارنست رنان و ویل دورانت: بی چاره خدای ارسطو، لمیده بر سریر خود و تنها به صدور مخلوق از وجود خودش، نظاره می کند.

مکتب قرآن و اهل بیت(ع): این مکتب فقط خدا را ازلی و قدیم می داند. خدا را مرید (با اراده و اختیار) می داند. رابطه خداوند با مخلوق، رابطه «علّی و معلولی» نیست رابطه

«موجِد و موجَد، مُحدِث و مُحدَث، مُبدِء و مُبدَء، مُبدِع و مُبدَع، مُنشِئ و مُنَشئ» است[۱۷]. اساساً خداوند «علّت» نیست او خالق و پدید آورندۀ قانون علّت و معلول است.

پدیده اولیه از وجود خدا صادر نشده بل که خداوند آن را با «اَمر» و فرمانِ «کن فیکون» ایجاد کرده، احداث کرده، ابداء کرده، ابداع کرده و انشاء کرده است و سپس قانون علت و معلول را در آن به جریان انداخته است[۱۸].

دربارۀ مجلسی که پیرو و از بزرگان این مکتب است عبارت «بیانات ساذجه» که به معنی بیانات سادلوحانه، بیانات باطل بافانه، است، منصفانه است؟ و تعلیل این عبارت با عبارت «لفقدها تمیزّها و تعّینها»- به هر معنی ای که می خواهید این جمله را معنی کنید- منصفانه است؟

کدام صحیح است: مکتب اهل بیت(ع) یا مکتب ارسطو؟-؟ کدام صحیح است مکتب اهل بیت(ع) یا مکتب التقاطی صدروی که مخلوطی از ارسطوئیات، محی الدینیات و بودائیات است-؟-؟

منظورم از آوردن عنوان اهل بیت(ع) استفاده از احساسات و عواطف خوانندۀ مسلمان شیعه، نیست. و از این قبیل رفتارها متنفر هستم، مرادم دعوت به اندیشه، به تعقل و به فکر محققانه است. در دنیا چه کسی (اعم از مسلمان، مسیحی، هندوئی، بودائی و یهودی و هر کس) توانسته یا می تواند ایراد اساسی یا فرعی بر این مکتب بگیرد؟ هر ایرادی که به این مکتب گرفته شده یا مسائل نفوذی از زیدیه، جارودیه، علی اللهی، ناووسیّه و... که در نظر جاهلان، منتسب به شیعه هستند و یا مسائل نفوذی ارسطوئی، بافته های محی الدین این

---

[۱۷] برای هر کدام از این پنج اصطلاح که همگی به یک معنی هستند، آن همه آیات قرآن و حدیث داریم که ارسطوئیان ما و صدرویان ما، همه را با گستاخی تمام پای مال می کنند.

[۱۸] شرح بیش تر در کتاب «دو دست خدا» در سایت بینش نو. www.binesheno.com

بزرگ شخصیت تاریخ جاسوسی[۱۹]، و یا القائات هنری کربن این موفق ترین جاسوس در تاریخ ایران[۲۰]، بوده و هست.

مکتبی که نه خدایش موجب و بی اراده است و نه خدایش «مصدر» است- که هر مصدری مرکّب است- و نه خدایش عاجز از ایجاد است تا مجبور شود که مخلوق را از وجود خودش صادر کند. و نه خدایش محکوم است که مشمول قانون «علت و معلول» شود، قانونی که خودش آن را پدید کرده بر خودش حاکم باشد. و نه....

حتی یک کودک هوشمند دوازده ساله نیز اگر برایش توضیح داده شود می فهمد که همهٔ اصول بینش ارسطوئیان و صدرائیان به حدی نادرست است که حتی تحت عنوان «خیال» و خیالپردازی نیز قرار نمی گیرد. آیا این است عقل؟ معقول؟ معقولات؟ مگر در تاریخ فکر بشری غیر عقلانی تر و غیر معقول تر از این یافت می شود؟

اخباری گری: گاهی برخی ها به طور (باصطلاح عوام) بفهمی نفهمی می خواهند برچسب اخباری گری بر علامه مجلسی بچسبانند.

چه کسی اخباری است؟ آیا مجلسی که پیرو و شارح این مکتب درخشان، روشن، مبین و صراط مستقیم عقلی، است یا آنان که فقط پیرو اخبار رسیده از ارسطو، محی الدین، مرتاضان بودائی، هستند و بدون تعقل و اندیشه از آنان دنباله روی می کنند و متعبدانه به شرح و بسط غلط های صریح آنان می پردازند؟-؟

چرا آنان که خودشان در مقابل گفته های خلاف عقل، متعبد هستند به هر کسی که به گفته های اهل بیت(ع) می پردازد اخباری می گویند؟ حتی اگر بنا باشد اخباری باشیم و همه چیز را متعبدانه بپذیریم باز تعبّد در مقابل اخبار و گفته های مکتبی که هیچ غلطی و هیچ

---

[۱۹] شرح بیش تر در «محی الدین در آئینه فصوص» ج۲.

[۲۰] همان.

گزارهٔ ضد عقلی ندارد، بهتر از تعبّد در قبال بینش هائی است که اصول شان غلط است تا چه رسد به فروع شان.

مجلسی در مقام جمع حدیث، یک محدّث است و در مقام تحقیق و اندیشه از معدود افراد ژرف اندیش و عقلی اندیش تاریخ است و آن چه بر مجلسی نمی چسبد اخباری گری به معنی پذیرش متعبدانه در خدا شناسی و هستی شناسی و در اندیشه های فلسفی است.

درست است مجلسی این ویژگی را دارد که به هر سخن که منتسب به اهل بیت(ع) است اهمیت می دهد و مانند ارسطوئیان و صدرویان آن ها را تباه نمی کند.

مجلسی سخنان فراوانی را که منتسب به اهل بیت(ع) است با استدلال عقلانی توجیه، تاویل و یا رد می کند. اما کدام ارسطوئی و صدروی است که حتی یک مورد از سخنان ارسطو یا ملاصدرا را رد کرده باشد؟ اکنون چه کسی اخباری است؟ اگر اینان اخباری به معنی تام و واقعی کلمه، نبودند چرا در اصلی ترین اصول، سخنان نادرست آنان را پذیرفته اند؟

به نظر صدرویان هر کس و از آن جمله مرحوم مجلسی وقتی اخباری نمی شود که اصول مسلّم قرآن و اهل بیت(ع) را تباه کند و در مقابل ارسطو و ملاصدرا متعبد باشد[۲۱].

و اما مخالفت با اکثر اصول اسلام: همان طور که دیدیم مجلسی در بخش اصطلاح ششم که به نظر فلاسفهٔ ارسطوئی پرداخته، می گوید: «و هی أیضا علی ما أثبتوها مستلزمة لإنکار کثیر من الأصول المقررة الإسلامیة».

اینک برخی اصول مسلّم اسلامی که ارسطوئیان آن ها را انکار کرده اند:

۱- آنان به صدور معتقد هستند و صدور چیزی از چیزی (به هر معنی و با هر تاویل) لازم گرفته که «مصدر» مرکّب باشد. زیرا صدور (باز به هر معنی و با هر تاویل) غیر از تجزیهٔ مصدر، معنائی ندارد و تجزیه دلیل ترکیب است، و شیئ غیر مرکّب تجزیه نمی شود.

---

[۲۱] در آینده، در این که اخباری یعنی چه، کف و سقف این اصطلاح چیست، بحث مشروحی خواهد آمد.

اما خدای اسلام مرکب نیست.

۲- خدای آنان «یلد» است که صادر اول از او صادر شده و خدای اسلام «لم یلد» است.

۳- آنان به قِدم مخلوق معتقد هستند (به شرحی که گذشت) و اسلام می گوید: **کان الله و لم یکن معه شیء.**

۴- خدای آنان موجَب است؛ بی اراده و بی اختیار است. اما خدای اسلام با اراده و با اختیار است؛ قرآن پر است با الفاظ: اَراد، یُرید، مرید، فعّال لما یرید، یفعل ما یشاء و...

۵- خدای آنان «علة» و «علة العلل» است و خودشان به عنوان یک اصل اعلام کرده اند که علت و معلول باید با هم همسنخ باشند. خدای شان همسنخ مخلوقات است. و خدای اسلام با هیچ چیزی سنخیت ندارد.

۶- و اگر بشماریم سر از ده ها اصل درجه اول و درجه دوم اسلام در می آورد که آنان آن ها را تباه کرده و می کنند. و چون این قبیل مسائل را در نوشته های دیگر شرح داده ام، بیش از این طول نمی دهم.

بنابراین در کلام مجلسی، هیچ سخنی نادرست درباره فلاسفه نیست، مجلسی غیر از باورها و اعتقادات و اصول آنان، چیزی نگفته است تا مستحق آن تعبیرات مرحوم علامه طباطبائی باشد.

علامه طباطبائی(ره) در آخرین جمله فرموده: «انّ فی اِلغاء المراتب هلاک المعارف الحقیقیّه».

در مباحثی که گذشت دیدیم که ارسطوئیان براستی حقایق و اصول دینیّه را هلاک کرده اند.

۳

باز بحث در مجردات

ج۱ ص۱۰۳، ۱۰۴:

متن کلام علامه مجلسی(ره): و أما المعنی السادس فلو قال أحد بجوهر مجرد لا یقول بقدمه و لا یتوقف تأثیر الواجب فی الممکنات علیه و لا بتأثیره فی خلق الأشیاء و یسمّیه العقل و یجعل بعض تلک الأخبار منطبقا علی ما سمّاه عقلا فیمکنه أن یقول إن إقباله عبارة عن توجهه إلی المبدأ و إدباره عبارة عن توجهه إلی النفوس لإشراقه علیها و استکمالها به. فإذا عرفت ذلک فاستمع لما یتلی علیک من الحق الحقیق بالبیان و بأن لا یبالی بما یشمئزّ عنه من نواقص الأذهان.

فاعلم أن أکثر ما أثبتوه لهذه العقول قد ثبت لأرواح النبی و الأئمة(ع) فی أخبارنا المتواترة علی وجه آخر فإنّهم أثبتوا القدم للعقل و قد ثبت التقدم فی الخلق لأرواحهم إمّا علی جمیع المخلوقات أو علی سائر الروحانیین فی أخبار متواترة و أیضا أثبتوا لها التوسط فی الإیجاد أو الاشتراط فی التأثیر و قد ثبت فی الأخبار کونهم ع علة غائیة لجمیع المخلوقات و أنه لولاهم لما خلق الله الأفلاک و غیرها و أثبتوا لها کونها وسائط فی إفاضة العلوم و المعارف علی النفوس و الأرواح و قد ثبت فی الأخبار أن جمیع العلوم و الحقائق و المعارف بتوسطهم تفیض علی سائر الخلق حتی الملائکة و الأنبیاء.

و الحاصل أنه قد ثبت بالأخبار المستفيضة أنهم ع الوسائل بين الخلق و بين الحق في إفاضة جميع الرّحمات و العلوم و الكمالات على جميع الخلق فكلّما يكون التوسل بهم و الإذعان بفضلهم أكثر كان فيضان الكمالات من الله أكثر و لما سلكوا سبيل الرياضات و التفكرات مستبدين بآراءهم على غير قانون الشريعة المقدسة ظهرت عليهم حقيقة هذا الأمر ملبّسا مشتبها فأخطئوا في ذلک و أثبتوا عقولا و تكلّموا في ذلک فضولا.

متن کلام علامه طباطبائی(ره): بل لانّهم تحقّقوا أولا أن الظواهر الدينية تتوقف في حجيّتها على البرهان الذي يقيمه العقل، و العقل في ركونه و اطمينانه إلى المقدمات البرهانية لا يفرق بين مقدمة و مقدمة، فإذا قام برهان على شئ اضطر العقل إلى قبوله، و ثانيا أنّ الظواهر الدينية متوقفة على ظهور اللفظ، و هو دليل ظنّي، و الظن لا يقاوم العلم الحاصل بالبرهان لو قام على شئ. و أما الاخذ بالبراهين في أصول الدين ثم عزل العقل في ما ورد فيه آحاد الاخبار من المعارف العقلية، فليس إلاّ من قبيل إبطال المقدمة بالنتيجة التي تستنتج منها، و هو صريح التناقض- و الله الهادي- فإن هذه الظواهر الدينية لو أبطلت حكم العقل لابطلت أوّلا حكم نفسها المستند في حجيّته إلى حكم العقل.

و طريق الاحتياط الديني لمن لم يتثبّت في الابحاث العميقة العقلية أن يتعلق بظاهر الكتاب و ظواهر الاخبار المستفيضة و يرجع علم حقائقها إلى الله عزّ اسمه، ويجتنب الورود في الابحاث العميقة العقلية إثباتا و نفيا. اما إثباتا فلكونه مظنّة الضلال، و فيه تعرض للهلاک الدائم، و أما نفيا فلما فيه من وبال القول بغير علم و الانتصار للدّين بما لا يرضى به الله سبحانه، و الابتلاء بالمناقضة في النظر.

و اعتبر في ذلک بما ابتلى به المؤلف رحمه الله فإنه لم يطعن في آراء أهل النظر في مباحث المبدأ و المعاد بشئ إلا ابتلى بالقول به بعينه أو بأشدّ منه كما سنشير إليه في موارده، و أول ذلک ما في هذه المسألة فإنّه طعن فيها على الحكماء في قولهم بالمجردات ثم أثبت

جمیع خواص التجرد علی أنوار النبی و الائمة علیهم السلام، ولم یتنبه أنه لو استحال وجود موجود مجرد غیر الله سبحانه لم یتغیر حکم استحالته بتغییر اسمه، و تسمیة ما یسمّونه عقلا بالنور و الطینة و نحوهما.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): و اما معنی ششم [که مورد نظر فلاسفه است]: پس اگر کسی به جوهر مجرّد قائل باشد بدون آن که به قدیم بودن آن قائل باشد. و تاثیر خداوند در ممکنات را به آن جوهر مجرد متوقف نکند، و نیز به تاثیر آن در خلق اشیاء معتقد نباشد، و نام آن را عقل بگذارد، و برخی از حدیث ها را بر همین چیز که نامش را عقل گذاشته، منطبق کند، پس برای چنین شخصی ممکن است بگوید: اقبال عقل عبارت است از توجه به مبدأ، و ادبارش[۲۲] عبارت است از توجهش به نفوس، چون بر نفوس اشراق دارد و نفوس به وسیله آن کمال می یابند.

اکنون که این مطلب را دانستی، پس بشنو مطلبی را که برایت تلاوت می شود؛ مطلب حقّی که سزاوار بیان است و سزاوار است که بدون اعتنا به ناخوشایندی آن برای برخی از ذهن های ناقص، باید گفته شود:

بدان: اکثر ویژگی هایی که فلاسفه برای این عقول معتقد هستند، در احادیث متواتر ما به صورت دیگر برای ارواح پیامبر و ائمّه علیهم السلام، ثابت شده است؛ آنان قِدم را برای عقل ثابت می دانند. در حالی که در اخبار متواتر، تقدم در آفرینش، برای ارواح آن ها ثابت شده است. یا تقدم بر جمیع مخلوقات، و یا تقدم بر موجودات روحانی.

و نیز فلاسفه عقول را «واسطه در وجود» می دانند یا آن ها را «شرط تأثیر» می دانند. در حالی که در حدیث ها ثابت شده که پیامبر و آل علیهم السّلام علّت غائی جمیع مخلوقات هستند که اگر آنان نبودند خداوند افلاک و دیگر اشیاء را خلق نمی کرد.

---

[۲۲] مراد پیام حدیث «لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَدْبِرْ فَأَدْبَر» است.ـ کافی کتاب العقل والجهل، ح۱.

و [نیز] فلاسفه معتقدند که عقول «واسطه در افاضۀ علوم و معارف» هستند علوم و معارف بتوسط آن ها بر نفوس و ارواح می رسد. در حالی که در اخبار ثابت است که همۀ علوم و حقائق و معارف بتوسط پیامبر و آل علیهم السلام به دیگر خلایق می رسد حتی ملائکه و انبیاء.

و حاصل سخن این است که: در اخبار مستفیضه ثابت شده است پیامبر و ائمّه علیهم السلام وسیلۀ میان خلق و خدا هستند در افاضۀ همۀ رحمت ها و علوم و کمالات بر جمیع خلق. پس به همان میزان که توسّل به آنان بیش تر شود و به فضل شان بیش تر اذعان شود، به همان میزان فیض کمالات از جانب خدا نیز بیش تر خواهد بود.

و وقتی [گروهی] با آراء مستبدانۀ خودشان راه ریاضت ها و تفکرات را می پیمایند، در مسیری غیر از آن چه در دین مقدس مقرر شده قرار می گیرند و حقیقت این امر برای شان به صورت ملبّس و مشتبه ظاهر می شود. در نتیجه به خطا رفته و به عقل هائی [متعدد] معتقد می شوند و دربارۀ آن ها به سخنان غیر لازم[۲۳] می پردازند.

ترجمه کلام علامه طباطبائی(ره): بل آنان (فلاسفه) اولاً: تحقیق کرده اند که حجیت ظواهر دینیّه متوقف است بر برهانی که عقل آن را اقامه می کند. و عقل در پذیرش و اطمینانش به مقدمات، میان مقدمه ای با مقدمه دیگر فرقی نمی گذارد. پس وقتی که برهانی بر چیزی اقامه شد، عقل مجبور است آن را بپذیرد.

و ثانیاً: ظواهر دینیّه متوقف است بر ظهور لفظ، و آن [ظهور لفظ در یک معنی] دلیل ظنّی است. و ظنّ نمی تواند در مقابل علمی که به وسیله برهان حاصل می شود مقاومت کند.

---

[۲۳] لغت: الفضول:الزّائدة عن الحاجه. با اصطلاح رایج امروزی در میان مردم، اشتباه نشود.

و اما پذیرش برهان ها در اصول دین و سپس کنار گذاشتن عقل دربارهٔ معارف دینیّه ای که دربارهٔ شان اخبار احاد[۲۴] آمده، نیست مگر از قبیل «ابطال مقدمه به وسیله نتیجه ای که از همان مقدمه استنتاج شده است». و این تناقض صریح است. والله الهادی.

و اگر این ظواهر دینیّه حکم عقل را ابطال کنند، پیشاپیش حکم خودشان را ابطال کرده اند. زیرا حجّیّة خودشان مستند به حکم عقل است.

و طریق احتیاط برای کسی که در مباحثات عمیق عقلی به حدّ تثبّت [و آشنائی لازم] نرسیده، این است که به ظاهر قرآن و احادیث مستفیضه بچسبد، و فهم حقایق آن ها را به خداوند عزّاسمه واگذارد. و از ورود به بحث های عمیق عقلی اثباتاً و نفیاً پرهیز کند.

اما اثباتاً باید پرهیز کند، برای این که مظنّهٔ ضلالت است، و در آن افتادن به هلاکت دائم است.

و اما نفیاً باید پرهیز کند، برای این که در آن وبال «قول بغیر علم»[۲۵] هست و یاری کردن بر دین به وسیله چیزی که خود خداوند سبحان به آن رضایت ندارد، است. و مبتلا شدن به تناقض در ابراز نظر، هست.

و در این باره عبرت بگیر از آن چه مولّف (مجلسی) رحمه الله گرفتار شده است. زیرا او در مباحث مبدأ و معاد به چیزی از آرای اهل نظر (فلاسفه) حمله نکرده مگر این که خودش به عین همان باور و یا شدید تر از آن، مبتلا شده است. همان طور که در آینده به آن اشاره خواهیم کرد.

و اولین مورد از این مبتلا شدن، آن است که در همین مسئله است؛ او (مجلسی) بر فلاسفه دربارهٔ اعتقادشان به مجرّدات حمله کرده است. سپس خودش همهٔ ویژگی های تجرّد را بر

---

[۲۴] خبر واحد حدیثی است که نه مستفیض است و نه متواتر.

[۲۵] و قول بغیر علم در قرآن نکوهش و ممنوع شده است.

انوار پیامبر و ائمّه علیهم السلام، اثبات کرده است. و متوجّه نشده که اگر وجود موجود مجرد غیر از خدا محال بود، حکم محال بودنش با تغییر اسم، تغییر نمی کند که آن چه آنان (فلاسفه) عقل می نامند، نور یا طینت نامیده شود.

توضیح: یعنی خود مجلسی پس از آن که وجود جوهر مجرد غیر از خدا را انکار کرده که از جمله آن ها عقل مجرد است، سپس برگشته همان عقل مجرّد را تحت عنوان و اسم نور و طینت پذیرفته است.

البته اگر چنین باشد درست است. اما ببینیم چنین است یا نه؟-؟

بررسی: علامه طباطبائی(ره) در این فرمایشش اشکال های متعددی بر سخن علامه مجلسی(ره) وارد کرده است:

۱- فلاسفه اثبات کرده اند که حجیت ظواهر دینیّه، متوقف است بر برهانی که عقل آن را اقامه کند.

این فرمایش ایشان درست است. اما:

الف: کدام برهان؟ برهانی که مقدمات آن از انتزاعات ذهنی تشکیل شده است-؟ انتزاعات ذهنی که در خارج از ذهن و در جهان حقیقی و واقعی، وجود ندارند. مانند: وجود منهای ماهیت، ماهیت منهای وجود، جوهر بدون عرض، عرض بدون جوهر[۲۶]، و...

ب: مراد از عقل در «برهان عقلی» که می فرماید، چیست؟ در برگ های پیش گفته شد که آن چه در ارسطوئیات بکار نرفته عقل است؛ آنان «ذهن» را با عقل عوضی گرفته اند و همهٔ فلسفهٔ ارسطوئی از اول تا آخر، ذهنیات است نه عقلیات. با این همه صدای کوس عقل گرائی شان گوش جهان را کر کرده است. براستی کر کرده است و گرنه برای همگان روشن می شد که آنان غیر از پرداختن به ذهنیات کاری ندارند.

---

[۲۶] پیش تر در مبحث شماره ۲ گذشت و به شرح رفت که غیر از خداوند، موجود مجردی وجود ندارد.

در میان جهانیان هوش و گوش غربیان باز شد و فهمیدند این فلسفه که مال خودشان بود، غیر از ذهنیات چیزی نیست و آن را کنار گذاشتند.

ج: کدام عقل؟ عقول عشره ساخته خیال ارسطو که عقل اول به «صادر اول» و بقیه به ۹ فلک تطبیق می شد و کیهان شناسی خیالی ارسطو را تشکیل می داد-؟ یا عقل در اصطلاح مردم-؟ یا عقل در اصطلاح اهل علم و دانش-؟

د: آن کدام عقل است که خدا را مصدر و محل صدورِ صادر اول بداند؟ کدام عقل سلیم می پذیرد که خداوند تجزیه شود و جزئی از وجودش از او صادر شود؟ و پیش تر روشن شد که صدور به هر معنی و با هر تأویل، تجزیه را لازم گرفته است و عین تجزیه است؛ آیا با کنار گذاشتن لفظ تجزیه و آوردن لفظ صدور این بزرگ ترین غلط صحیح می شود؟! آیا حجیت ظواهر دینیّه متوقّف بر چنین عقل است، یا بر عقل سلیم انسانی؟-؟

ه: ارسطوئیان ما، بر همین سخن خودشان که «حجیت ظواهر دینیّه به برهان عقلی متوقف است» عمل نمی کنند یعنی در محدودهٔ «ظواهر» محدود نمی شوند بل که «نصوص» را نیز تباه می کنند خواه نصّ های قرآن باشد و خواه نصّ های حدیثی. نمونه ای از صدها:

قرآن با آیه های متعدد به طور نصّ تنصیص کرده است که آسمان ها هفت است، ارسطوئیان ما آن ها را به عدد ۹ رسانیدند.

قرآن می گوید همه ستاره ها و سیاره ها و قمرها (نجوم و کواکب) در درون آسمان اول هستند، اما آنان خورشید را به آسمان چهارم و ماه را به آسمان سوم میخکوب کردند.

قرآن به مدار کرات «فلک» می گوید و همهٔ کرات را (و دستکم خورشید و ماه را در بیان نصّ) شناور در فضا می داند: «كُلٌّ فی فَلَکٍ يَسْبَحُونَ». آنان سخن از میخکوب شدن به میان می آورند و می گویند که آسمان ها می چرخند و خورشید و ماه و دیگر اجرام آسمانی میخکوب شده بر خودشان را با خود می چرخانند.

ارسطوی یونانی که لفظ فلک را به کار نبرده بود، اینان فلک را از قرآن برداشتند و در ترجمه ها گذاشتند در حالی که اولاً: فلک در زبان عربی به معنی «دایره» است نه به معنی کره، و ۹ فلک ارسطو همگی کروی هستند که همدیگر را خرق می کنند و دوباره به التیام می رسند. مگر ارسطوئیان بر این کیهان شناسی شان و ۹ فلک شان به نظر خودشان برهان عقلی اقامه نکرده بودند؟ این است براهین عقلیه حضرات.

مگر با همان عقل شان، ۹ عقل را بر ۹ فلک تطبیق نمی کردند؟

مگر آنان نبودند که فلک های شان را عاقل، زنده، با اراده، واسطه در خلقت و مدبّر کائنات، می دانستند؟ در حالی که خدای شان موجَب بی اراده است(!-!). مگر پایه و اساس اصلی فلسفه شان بر عقول عشره و افلاک ۹ گانه ساخته نشده بود؟ چرا پس از داغان و ویران شدن این کاخ خیالی (که گمان می کردند مبرهن به براهین عقلیه است) هنوز هم دست از فلسفه ارسطوئی بر نمی دارند؟ آیا یک فلسفه پس از سقوط پایه هایش باز می تواند صحیح باشد!؟! آیا اصرار بر چنین نادرست ها را عقل و علم روا می داند؟

مگر ارسطوئیان بویژه صدرویان ما نمی گویند خداوند از روح خودش بر انسان دمیده است، آیا خداوند مرکب از ذات و روح است؟ یا روح محض است؟ و بر فرض پذیرش این دو بهتان عظیم که به خدا می گویند، آیا روح خدا تجزیه شده و جزئی از آن به انسان دمیده شده؟! که مانند اصل «صدور» شان با هر تاویل و به هر معنائی تجزیه را لازم گرفته است. آیا عقل به مرکب بودن و تجزیه پذیری خداوند (نعوذبالله) حکم می کند؟!! حضرات عقل را نیز پایمال می کنند، و در مباحث پیشین علاوه بر حکم عقل، با نصّ ۲۱ حدیث روشن شد که اضافه در «من روحی» اضافه ملکیه و اضافهٔ تشریفیّه است.

و صدها مسئله اصولی درجه اول و درجه دوم و نیز مسائل فرعی درجه اول، باطل و تخیلی غیر علمی و غیر عقلی که متون ارسطوئیات را پر کرده است.

خیال پرداز ترین افراد، خود را مالک عقل و تعقل می دانند و این اعجوبه از عجیب ترین عجایب جهان، عجیب تر است.

بی چاره عقل چگونه به وسیله ارسطوئیان مصادره شده و مورد تملک انحصاری قرار گرفته است.

۲– علامه طباطبائی(ره) می فرماید: «عقل در رکون و اطمینان به مقدمات، میان مقدمه ای با مقدمه دیگر فرقی نمی گذارد. یعنی مقدمه ای که خلاف عقل باشد عقل آن را رد می کند خواه یک مقدمه دینی باشد و خواه غیر دینی».

این فرمایش هم درست است. اما:

اولاً: همان طور که به شرح رفت این سخن در محدوده ظواهر است و بیان شد که ارسطوئیان نصّ های قرآن (علاوه بر صدها نصّ حدیثی) را نمی پذیرند.

ثانیاً: درباره نصوص اگر کسی اسلام را نپذیرفته باشد می تواند با عقل خودش آن ها را نپذیرد. اما ارسطوئیان ما هم اسلام و قرآن را پذیرفته اند و هم نصوص مسلّم و روشن قرآن را نمی پذیرند و عقل خودشان (عقلی که به شرح رفت) را بر نصوص مقدم می دارند.

۳– علامه طباطبائی(ره) می فرماید: ظواهر دینیّه متوقف است بر ظهور لفظ و این دلیل ظنّی است و ظنّ در مقابل علمی که با برهان حاصل شده مقاومت نمی کند.

این هم درست است. اما همان طور که گفته شد مشکل فقط به محدوده ظواهر (که مفید ظنّ هستند) محدود نمی شود. دربارۀ نصوصِ پایمال شده چگونه سوگواری کنیم که پیکرهای شان با خنجرهای ارسطوئیان پاره پاره شده و سرشان بریده شده است، نصوصی که به خاطرشان از آغاز اسلام تا به امروز هزاران بل میلیون ها انسان شهید شده و جان داده اند. آیا برای نصوصی که ذبح شده اند سوگمند باشیم یا برای جان دادگان. عقل سلیم می گوید: برای هر دو گروه.

یا مانند ارسطوئیان بر بام جهان نشسته و برای کشتار هر دو گروه صفیر قهقهه برافکنیم تا رفتار و اندیشه مان مطابق عقل ارسطوئی باشد-؟

۴- علامه طباطبائی(ره) می فرماید: اخذ براهین در اصول دین، سپس عزل عقل در مسائلی که اخبار آحاد درباره شان آمده، از قبیل ابطال مقدمه به وسیله نتیجه است.

توضیح: اول: خبر واحد (که جمع آن اخبار آحاد است) یعنی حدیث غیر مستفیض و غیر متواتر. و ممکن است نصّ باشد و یا ظاهر.

دوم: می فرماید: ما که اصول دین را بر اساس برهان پذیرفته ایم، اگر در معارف دینیّه و مسائل مربوط به اصول دین به خبر واحدی که بر خلاف برهان باشد کاربرد دهیم، در این صورت به وسیله نتیجهٔ برهان، مقدمه برهان را ابطال کرده ایم.

یعنی آن چه در خود اصول دین به وسیله برهان به آن رسیده ایم، همان ها باید در برهانی که برای مسائل اصول دین (معارف) اقامه می کنیم مقدمه باشند.

مثال: در اصول دین مسلّم شده که خدا تک و اَحد است، اکنون خبر واحد آمده و می گوید (نعوذ بالله) خدا دو تاست، باید برهان را به شرح زیر تنظیم کنیم:

این خبر واحد مخالف اصول مسلّم دین است.

و هر مخالف اصل مسلّم دین مردود است.

پس این خبر واحد مردود است (گرچه نصّ هم باشد).

اگر برهان را به صورت زیر تنظیم کنیم باطل است:

این خبر واحد می گوید که (نعوذ بالله) خدا دوتاست.

و هر خبر واحد حجت است.

پس این خبر و پیامش حجت است.

حجیّت خبر واحد (حتی هر خبر مستفیض و متواتر در معارف دین) برگرفته از اصول دین و مبتنی بر اصول مسلّم دین است و نتیجه ای است که از اصول دین گرفته می شود، پس نباید تمسک به خبر واحد، خود آن اصول را ابطال کند.

سوم: علامه در این جای سخنش به ایرادی که در بالا دربارهٔ ارسطوئیان گفته شد (که آنان در محدوده ظواهر توقف نمی کنند نصوص را نیز تباه می کنند) پاسخ می دهد: که به وسیله برهان عقلی می توان و باید نصوصی را که به صورت خبر واحد آمده اند، رد کرد.

این فرمایش ایشان نیز درست است. اما:

الف: کدام خبر واحد است که مخالف اصول مسلم دین است و مجلسی آن را پذیرفته است؟ آیا کسی می تواند نمونه ای در این باره از آثار مجلسی (بحار و غیر بحار) بیاورد؟ اما همهٔ ارسطوئیات برخلاف اصول مسلّم دین است به شرحی که گذشت و اولین آن ها اصل «صدور» است که اولین اصل ارسطوئیات است.

ب: آیا همهٔ نصوص که ارسطوئیان ذبح کرده اند، خبر واحد هستند؟ آنان نه تنها مستفیضات و متواترات بسیاری را نیز ذبح کرده اند، همان طور که گذشت نصوص قرآن را نیز کشته اند. حتی ثابت شد که مسلّمات عقلی را نیز پای مال می کنند.

۵– علامه طباطبائی دربارهٔ ظواهر قرآن و حدیث های مستفیض، می فرماید: کسی که در مباحثات عمیقه عقلیّه توان کافی (تثبّت) ندارد باید به ظواهر قرآن و ظواهر اخبار مستفیضه بچسبد و علم بر حقائق آن ها را به خداوند متعال واگذارد و این راه احتیاط است.

این فرمایش نیز درست است و عین فرمان آیه ۸۳ سوره نساء و نیز فرمان حدیث ها است. اما:

الف: کسانی که در مباحثات عمیقهٔ عقلیه توان کافی و تثبّت دارند و حق دارند ظواهر قرآن و اخبار مستفیضه را رد (یا تاویل) کنند، چه کسانی هستند؟ بی تردید این کسان غیر از

ارسطوئیان هستند. زیرا دیدیم که مباحث عقلیه آن ها چیست و چه ماهیتی دارد؛ نه تنها مباحث درستی نیستند عقل و تعقل را نیز زیر پا می گذارند.

ب: اساساً ارسطوئیان با مبانی ارسطوئی شان (توجه: با مبانی ارسطوئی شان) حق دخالت و ابراز نظر در قرآن و حدیث ندارند. زیرا راه آنان ازاصل و اساس تا دامنه های گسترده اش، با اصل و اساس تا دامنه گستردهٔ اسلام، تباین دارد؛ اسلام و ارسطوئیات دو آئین، دو هستی شناسی، دو خدا شناسی، دو انسان شناسی، ضد هم هستند.

۶- مرحوم طباطبائی(قدس سره) می فرماید: آنان که توان کافی و تثبّت در مباحث عمیقهٔ عقلیّه ندارند باید از ورود در ابحاث عمیقهٔ علمیه اثباتاً و نفیاً پرهیز کنند تا به ضلالت و تعرّض به هلاکت دائم، سقوط نکنند.

این فرمایش نیز متین و کاملاً درست است. اما گفته شد که: مباحثات عمیقه عقلیه، ارسطوئیات هستند؟! و آن همه بحث که گذشت.

۷- آن گاه علامه طباطبائی خواننده را به عبرت آموزی و عبرت گیری دعوت می کند که خواننده از سقوط علامه مجلسی به ضلالت و هلاکت عبرت بگیرد. (!!!)

می فرماید: ببینید که مجلسی هیچ کدام از آرای اهل نظر (فلاسفه) را رد نکرده مگر این که خودش به همان یا به شدید تر از آن مبتلا شده است و نمونه روشن آن در همین مسئله است که مجلسی قول فلاسفه را درباره مجرّدات رد کرده سپس خودش همهٔ خواص تجرّد را بر انوار پیامبر و ائمه علیهم السلام ثابت کرده است و متنبّه نشده که اگر موجود مجردی (غیر از خدا) محال باشد، محال بودنش با تغییر اسم تغییر نمی کند.

اولاً: در این جا که ما بحث می کنیم صفحه ۱۰۴ جلد اول بحار است، در کجای این ۱۰۴ صفحه مجلسی قول به موجود مجرد (غیر از خدا) را رد کرده است؟ تا خودش دوباره در آن سقوط کند؟

تنها جمله ای که او در این باره دارد در صفحه ۱۰۱ است که می فرماید: «مع أنه لا يظهر من الأخبار وجود مجرّد سوی الله تعالی».

ثانیاً: می گوید: در ظاهر اخبار، در ظواهر اخبار. یعنی نصّی در اخبار بر ردّ موجود مجرّد وجود ندارد، در ظاهر اخبار نیز دلالتی بر اثبات آن ها نیست.

ثالثاً: حتی نمی گوید: ظاهر اخبار وجود موجود مجرّد (غیر از خدا) را نفی می کند.

نکتهٔ مهّم: مسئله برعکس است یعنی از آن طرف باید بر مرحوم مجلسی ایراد گرفت که چرا اصل و اساس وجود مجرد (غیر از خدا) را نفی و رد نکرده است. همان طور که شرحش با فرمول های مربوطه اش گذشت.

رابعاً: بر فرض که مجلسی(ره) اصل و اساس قول به مجرد (غیر از خدا) را نفی و رد کرده است، آیا همان طور که علامه طباطبائی(ره) می فرماید همه ویژگی های تجرّد را به انوار پیامبر و ائمّه علیهم السلام نسبت داده است؟

علامه مجلسی در آغاز این سخنش می گوید: «**فاعلم أن أكثر ما أثبتوه لهذه العقول قد ثبت لأرواح النبی و الأئمة عليهم السلام**».

می گوید: اکثر آن ویژگی ها، نه همهٔ شان، نه جمیع خواص التجرّد.

در پایان جمله نیز می گوید: «وجه آخر» به وجه دیگر. نه به وجهی که ارسطوئیان دربارهٔ مجردات می گویند.

سپس این وجه دیگر را شرح می دهد و می گوید:

ارسطوئیان برای عقل «قِدم» را ثابت می کنند- اما حدیث ها «تقدّم» را بر ارواح مذکور ثابت می کنند. فرق میان «قِدم» با «تقدم» از زمین تا آسمان است و اساساً این دو دارای دو معنی کاملاً متضاد هستند و برای خود ارسطوئیان و دیگران کاملاً روشن است.

آنگاه شرح می دهد: مراد از تقدم، تقدم بر آفرینش همهٔ مخلوقات باشد، یا تقدم بر آفرینش مخلوقات روحانی باشد، دو احتمال هست.

اکنون فرض کنیم معنی اول درست و نور پیامبر(ص) اولین مخلوق باشد این چه ربطی دارد که نور آن حضرت «قدیم»[۲۷] باشد؟

البته اگر مجلسی به «صدور» معتقد بود و نورپیامبر(ص) را صادر اول می دانست ناچار می شد که به قاعدهٔ «الواحد لا یصدر منه الّا الواحد» و قاعدهٔ «البسیط لا یصدر منه الّا البسیط» و قاعدهٔ «المجرّد لایصدر منه الّا المجرّد»، معتقد باشد. در این صورت ناچار بود که نور آن حضرت را مجرّد بداند. اما مجلسی در همان صفحه ۱۰۱ این قبیل سخنان را که به صورت قاعده در آورده اند «مموّهات شبهات و خیالات غریبه که با سخنان لطیف آرایش داده شده اند» نامید. او اساساً به صدور معتقد نیست و همهٔ این قاعده ها را «سالبه بانتفاء موضوع» می داند؛ اساساً صدور، یک تخیل و توهّمی بیش نیست و این قاعده ها موضوعاً منتفی هستند.

مجلسی نور پیامبر(ص) را مخلوق و پدیده می داند او به «کان الله و لم یکن معه شیئ» حتی پیامبر(ص)، معتقد است.

و در صفحه ۱۰۳ کاملاً بزرگوارانه و با سماحت می خواهد برای برخی از کسانی که گاهی لفظ مجرد به کار می برند و ارسطوئی نیستند، راه توجیهی باز کند. می گوید:

اگر کسی به جوهر مجرد معتقد باشد، و آن را قدیم نداند، و مانند ارسطوئیان خداوند متعال را مجبور نکند که مخلوقات را از آن جوهر مجرد به وجود آورد، و اگر آن مجرد را در خلق اشیاء دارای تأثیر نداند، نام عقل بر آن بگذارد، می تواند...

---

[۲۷] قدیم به معنی فلسفی که شرحش گذشت.

توجه فرمائید: چندین «اگر» آورده است: اگر آن را قدیم نداند، اگر ممکنات و مخلوقات را ناشی شده از آن نداند، اگر آن را در خلق اشیاء دخیل نداند.

این اگر ها همگی سلب ویژگی های مجرّد، است. و برای آن کس که در نظر مجلسی است تنها دو لفظ می ماند که آن شیئ را «مجرّد» بنامد و «عقل» بنامد.

مرادش این است که دعوائی بر سر لفظ نداریم.

مجلسی با این اگرها، اصول فلسفه ارسطوئی را نفی کرده است:

چیزی از وجود خداوند صادر نشده. زیرا هیچ چیزی قدیم نیست.

پس: همه چیز پدیده است و آن پدیدهٔ اولیّه کائنات، با امر «کن فیکون» ایجاد شده نه صادر.

حتی اگر فرض کنیم که نور پیامبر(ص) بر همه مخلوقات تقدم دارد باز پدیده است نه صادر، «ایجاد شده» است نه صادر.

این که ارسطوئیان می گویند صادر اول از خدا صادر شده و همهٔ کائنات نیز از صادر اول صادر شده است، موهّمات است.

و این که می گویند عقول ۹ گانه افلاک ۹ گانه هستند دارای حیات، عقل و اراده و آن ها جهان کائنات را اداره می کنند، خیالاتی است که در بیانات شیرین و شیوا می سرایند.

و.........

باز هم باید عرض کنم: ظاهراً علامه طباطبائی(ره) به حدی علامه مجلسی را دست کم گرفته که با همین پیش زمینه ذهنی، حتی زحمت بررسی سخنان او را به خود نداده است و یا توجه لازم را نکرده است و گرنه مرقوم نمی فرمود: «و الا بتلاء بالمناقضة فی النّظر و اِعْتَبِر فی ذلک بما اُبتلی المولّف».

مجلسی به کدام تناقض دچار شده است تا عبرت دیگران باشد؟

وسیله: ارسطوئیان عقل اول و حتی عقول عشره را (موجودات با عقل و اراده– در حالی که خدای شان فاقد اراده است– دانسته و) وسیلهٔ آفرینش وجود همهٔ موجودات، می دانند.

اما مجلسی ارواح پیامبر(ص) و آل(ع) را وسیله نیل به توفیقات، می داند؛ موفقیت در علم، موفقیت در تقوی، موفقیت در ایمان و کمالات انسانی. یعنی همان که در دعای توسل می گوئیم «و توسّلنا بک الی الله..». این کجا و آن کجا؟–؟ همان طور که در پاراگراف آخر صفحهٔ ۱۰۳ بیان کرده و ارسطوئیان را از بهرمندی از این فیض توسّل، محروم دانسته است.

پرسش: خیلی از ارسطوئیان بل همهٔ صدرویان ما دعای توسل نیز می خوانند.

پاسخ: درست است آنان نیز اهل بیت(ع) را وسیله قرار می دهند، می گویند: عقول عشره به جای خود، این یکی هم علاوه بر آن.

پرسش: پس چرا مجلسی(ره) می گوید: چون اینان اهل توسل نیستند امور برای شان ملبّس و مشتبه می شود–؟

پاسخ: هر توسل قبول نمی شود، پیرو ارسطو باید به ارسطو متوسل شود نه به اهل بیت(ع).

در مثل مناقشه نیست: گویند در آن زمان که اکثر مردم ایران سنّی بودند، یک سنّی بنام جان علی می رود پیش استاد مهر ساز و می گوید: مهری برای من بساز در قالب یک شعر.

استاد هم که سنّی بود می پرسد: نامت چیست؟ می گوید: جان علی. استاد می پرسد: سنّی هستی؟ می گوید: بلی. استاد می گوید: خیلی خوب پس فردا بیا مهرت را بگیر.

جان علی مهر را گرفت و با مرکّبی که روی میز کار استاد بود رنگین کرد و روی کاغذ منعکس ساخت، دید نوشته است:

آن کس که تو را جان علی نام نهاده   خُل بوده، غلط کرده، تو جان عمری

۴

بحث در تحریف کتاب و عدم تحریف

ج اول ص۱۳۴ و ۱۳۵.

متن حدیث: بخشی از وصیّت امام کاظم(ع) بر هشام بن حکم: يَا هِشَامُ ثُمَّ ذَمَّ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ فَقَالَ وَ إِذا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا ما أَنْزَلَ اللَّهُ قالُوا بَلْ نَتَّبِعُ ما أَلْفَيْنا عَلَيْهِ آباءَنا أَ وَ لَوْ كانَ آباؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَ لا يَهْتَدُونَ وَ قَالَ تَعَالَى إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لا يَعْقِلُونَ وَ قَالَ وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ ثُمَّ ذَمَّ الْكَثْرَةَ فَقَالَ وَ إِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَ قَالَ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ وَ أَكْثَرُهُمْ لَا يَشْعُرُونَ

متن بیان علامه مجلسی(ره):... و قوله بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْقِلُونَ، لیس فی قرآننا و هذه الآية فی سورة لقمان و فیها «بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ» و لعله کان فی قرآنهم کذلک. و کذا لیس فی هذا القرآن «و أکثرهم لا یشعرون» فإما أن یکون هذا کلامه(ع) أو أنه أورد مضمون بعض الآیات

متن فرمایش علامه طباطبائی(ره): هذا الاحتمال منه رحمه الله مبنیّ علی القول بوقوع التحریف فی القرآن و قد بیّنا فساده فی محله. بل الحق أن ذلک من خطأ النساخ أو

الراوی فی ضبطه، وکیف یمکن أن یستدل علیه السلام بآیة لا سبیل للمخاطب علی الحصول علیها ولو فرض و قوع التحریف.

ترجمه حدیث: ای هشام، سپس خداوند نکوهش کرده آنان را که تعقّل نمی کنند: «وَ إذا قیلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا ما أَنْزَلَ اللَّهُ قالُوا بَلْ نَتَّبِعُ ما أَلْفَيْنا عَلَيْهِ آباءَنا أَوَ لَوْ كانَ آباؤُهُمْ لا یَعْقِلُونَ شَیْئاً وَ لا یَهْتَدُون». و خداوند فرموده است: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّه الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذینَ لا یَعْقِلُونَ» و نیز فرموده است: «وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ لَیَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ للَّه بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا یعقلون». سپس کثرت را نکوهش کرده و فرموده: «وَ إِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِی الْأَرْضِ یُضِلُّوكَ عَنْ سَبیلِ اللَّه». و فرموده است: «أَكْثَرَ النَّاسِ لا یَعْقِلُون و أَكْثَرَ هُمْ لا یَشْعُرُون».

ترجمه بیان علامه مجلسی(ره):...... و این که گفته است: «بل اکثر هم لا یعقلون»، چنین آیه ای در قرآن ما[۲۸] نیست و این آیه در سوره لقمان و بدین صورت است «بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا یَعْلَمُونَ». و ممکن است در قرآن آنان بدان صورت بوده است. و همچنین در این قرآن «أَكْثَرُهُمْ لا یشعرون» نیز نیست. پس یا این سخن کلام خود امام(ع) است نه آیه، یا امام(ع) در مقام ذکر مضمون برخی آیه ها است.

ترجمه فرمایش علامه طباطبائی(ره): این احتمال از او (مجلسی) رحمه الله، بر قول به تحریف قرآن مبتنی است. و ما در جای خود فساد این قول را بیان کرده ایم. حق این است که این اشتباه از خطای نسخه برداران، یا خطای راوی در ضبط حدیث باشد.

و چگونه ممکن است امام(ع) سخنش را با آیه ای استدلال کند که مخاطب هیچ دسترسی به آن ندارد گرچه فرضاً تحریف هم پذیرفته شود.

---

[۲۸] یعنی قرآنی که در دست ما مسلمانان هست.

بررسی: با افتخار باید گفت که این کلام علامه طباطبائی کاملاً درست است بویژه بخش اخیرش که می فرماید: حتی اگر فرضاً کسی به تحریف قرآن قائل باشد باز باید گفت این از آن قبیل نیست زیرا امام(ع) به قرآنی که مخاطب به آن دسترسی ندارد استدلال نمی کند.

همان طور که خود مجلسی(ره) نیز برگشته و می گوید: پس یا این سخن خود امام(ع) است نه آیه، یا امام(ع) در مقام ذکر مضمون برخی آیه ها است.

۵

ارتجاع به دین ها و آئین های منسوخ

ج۱ ص۱۷۹.

متن حدیث: ۶۱- ضه، [روضة الواعظین] قَالَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ(ع)قِوَامُ الدِّینِ بِأَرْبَعَةٍ بِعَالِمٍ نَاطِقٍ مُسْتَعْمِلٍ لَهُ وَ بِغَنِیٍّ لَا یَبْخَلُ بِفَضْلِهِ عَلَی أَهْلِ دِینِ اللَّهِ وَ بِفَقِیرٍ لَا یَبِیعُ آخِرَتَهُ بِدُنْیَاهُ وَ بِجَاهِلٍ لَا یَتَکَبَّرُ عَنْ طَلَبِ الْعِلْمِ. فَإِذَا اکْتَتَمَ الْعَالِمُ عِلْمَهُ وَ بَخِلَ الْغَنِیُّ وَ بَاعَ الْفَقِیرُ آخِرَتَهُ بِدُنْیَاهُ وَ اسْتَکْبَرَ الْجَاهِلُ عَنْ طَلَبِ الْعِلْمِ، رَجَعَتِ الدُّنْیَا عَلَی تُرَاثِهَا قَهْقَرَی وَ لَا تَغُرَّنَّکُمْ کَثْرَةُ الْمَسَاجِدِ وَ أَجْسَادُ قَوْمٍ مُخْتَلِفَةٍ. قِیلَ یَا أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ کَیْفَ الْعَیْشُ فِی ذَلِکَ الزَّمَانِ فَقَالَ خَالِطُوهُمْ بِالْبَرَّانِیَّةِ یَعْنِی فِی الظَّاهِرِ وَ خَالِفُوهُمْ فِی الْبَاطِنِ، لِلْمَرْءِ مَا اکْتَسَبَ وَ هُوَ مَعَ مَنْ أَحَبَّ وَ انْتَظِرُوا مَعَ ذَلِکَ الْفَرَجَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَی

متن سخن علامه مجلسی(ره): بیان: رجعت الدنیا علی تراثها، کذا فیما عندنا من النسخ و لعل المراد رجعت مع ما أورثه الناس من الأموال و النعم أی یسلب عن الناس نعمهم عقوبة علی هذه الخصال و الأصوب علی ورائها کما سیأتی[1].

متن سخن علامه طباطبائی(ره): الظاهر أن المراد من رجوع الدنیا إلی تراثها رجوعها إلی الجاهلیة الاولی التی ترکتها أهل الجاهلیة و قد نسخها الاسلام وبثّ العلم النافع

فی الدنیا، و مع ترک العلم و إفساد التربیة الدینیة یرجع الناس إلی تراثهم الاولی و هو الجهل و العمی و الفساد.

ترجمهٔ حدیث: امیرالمومنین(ع) فرمود: قوام دین بر چهار عامل [انسانی] استوار است: عالم بیانگر که علمش را به کار گیرد. ثروتمندی که در خیر رسانی به اهل دین خسّت نورزد. فقیری که آخرتش را به دنیایش نفروشد. و جاهلی که از فراگیری علم تکبّر نورزد.

پس زمانی که عالم علمش را کتمان کند، و ثروتمند خسّت بورزد، و فقیر آخرتش را به دنیایش بفروشد، و جاهل از آموختن تکبّر ورزد، دنیا (جامعه) با حرکت قهقرائی به تراث خود برمی گردد.

پس [اگر جامعه را چنین دیدید] کثرت مسجدها و نمودِ پیکرهای مردمی که رفت و آمد[۲۹] زیاد دارند، شما را به اشتباه نیندازد.

گفته شد: ای امیرالمومنین: در چنان زمانی چگونه باید زیست؟ فرمود: با آنان در ظاهر همزیست باشید. و در باطن مخالف شان باشید. برای انسان آن می ماند که (برای آخرتش) کسب کرده است، و انسان در کنار کسی است که دوستش دارد. و در عین حال منتظر فرج از خداوند متعال باشید.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): جملهٔ «رجعت الدنیا علی تراثها»، در نسخه هائی که در دست ما است به همین صورت با لفظ «تراث» است.

و در این صورت شاید معنایش چنین باشد: دنیا به همراه آن چه مردم از اموال و نعمت ها به ارث گذاشته اند، بر می گردد یعنی نعمت ها از مردم سلب می شود تا عقوبتی باشد برای آن خصلت ها.

---

[۲۹] یکی از معانی اختلاف، کثرت رفت و آمد است.

لیکن در ضبط دیگر حدیث «علی و رائها» آمده[۳۰] که صحیح تر است.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): ظاهر این است که مراد از «رجوع دنیا به تراثش»، رجوعش بر جاهلیت اُولی[۳۱] است که ما تَرَکِ مردم جاهلیت است و اسلام آن را نسخ کرده و علم نافع را در دنیا منتشر کرده است. و با ترک علم و اِفساد تربیت دینی، مردم به ارثیّه پیشین شان بر می گردند که جهل، کوری و فساد است.

بررسی: بی تردید آن چه مرحوم طباطبائی فرموده درست است، حتی در متن حدیث نیز بر این معنی قراین و شواهدی هست:

۱- کثرت مساجد: در جامعه فقیر و مسلوب از نعمت ها، مسجدها زیاد نمی شوند. نه فقط مسجدها بل همه موُسسات اجتماعی و عمومی.

واین یک اصل مسلّم جامعه شناسی است.

۲- همین طور است کثرت رفت و آمد مردم به مسجدها و یا هر موسسهٔ اجتماعی دیگر؛ مردم فقیر و مسلوب النّعمه، کمتر چنین رفت آمد دارند.

۳- روشن است که مراد از جملهٔ «و اجساد قوم مختلفه» به اصطلاح «پر رفت و آمد بودن مساجد با هیکل های آراسته و مرتب است»[۳۲]. نه مردمان مسلوب از نعمت.

بنابر این مراد حدیث از ارتجاع مردم، ارتجاع علمی و فرهنگی است نه ارتجاع به فقر مالی.

اما در کلام هر دو علامه نکته ای هست که جای تأمّل دارد: ظاهراً هر دو بزرگوار به جامعه جاهلی عرب، توجه دارند؛ مجلسی به فقر مالی آن. و طباطبائی به فقر علمی و

---

[۳۰] بحار، ج۲ ص۶۷- خصال، ج۱ ص۱۹۷.

[۳۱] اشاره است به آیهٔ «وَ قَرْنَ فی بُیُوتِکُنَّ وَ لا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجاهِلِیَّةِ الْأُولی».

[۳۲] همان طور که امروز به ویژه در مراسمی که در مساجد برگزار می کنند، چنین است.

فرهنگی آن. این توجه و عطف ذهن، در بیان مرحوم طباطبائی، فراز تر است. در حالی که در متن حدیث سخن از «دنیا» هست نه از مردمی به نام عرب، یا عرب جاهلی. و اسلام همهٔ آئین ها و فرهنگ های پیشین را نسخ کرده است.

و چون ممکن است این فرمایش مرحوم طباطبائی بهانه ای به دست ارسطوئیان و صدرویان بدهد، لازم است با آنان گفتمانی داشته باشیم:

آیا اسلام تنها تراث فرهنگی عرب جاهلی را نسخ کرده است؟ و فرهنگ یهودیت، مسیحیت، هندوئی، و به ویژه بودائیت و به ویژه تر ارسطوئیات را نسخ نکرده است؟! ارسطوئیسم و بودیسم که امروز صدرویان ما از مخلوط آن دو، طوفانی به راه انداخته اند، توسط اسلام نسخ نشده اند؟

فکر و فرهنگ و دین بودائی چه مزیّتی بر فکر و فرهنگ امت موسی(ع) دارد که آن تایید شود و این منسوخ گردد-؟!

و همچنین: فکر و فرهنگ ارسطوئی چه مزیّتی بر فکر و فرهنگ موسی دارد که اسلام آن را محترم و این را منسوخ کرده است-؟!

اگر تورات مُحرّف، خدا را می آورد و در تنگاتنگ آغوش یعقوب به کُشتی مشغول می کند (که تا حدودی امکان تاویل دارد و امروز یهودیان و مسیحیان آن را تاویل می کنند) آیا این بیش تر ضد توحید است یا پایه های رسمی و اصول اولیه ارسطوئیسم که رسماً خدا را مُوجَب، بی اراده، مصدر، خدائی که نمی توانست نیافریند= عاجز از عدم آفرینش و... اعلام می کنند؟-؟ توحید یهودیان در مقایسه با ارسطوئیان به حدی صحیح و سالم است که به هیچ وجه قابل قیاس نیست.

اگر ارسطوئیسم منسوخ نیست، اولاً می بایست آئین موسی، عیسی و پیامبر اسلام علیهم السلام، نمی آمدند.

ثانیاً: حال که آمده اند می بایست مردم جهان را به ارسطوئیسم دعوت می کردند و در تکامل آن می کوشیدند.

مگر معنای نسخ و عدم نسخ، غیر از این است؟

قرآن، خودش را «تبیان کلّ شیئ» می داند، آیا فکر و فرهنگش ناقص است تا به وسیله ارسطوئیات و بودائیات، تکمیل و ترمیم شود؟.

قرآن که پیامبرش محمد(صلّ الله علیه و آله) را تبیین کنندهٔ همان «تبیان» می داند، یعنی «تبیان اندر تبیان».آیا نیازمند شرح و بیان به وسیله ارسطوئیات و بودائیات است؟!!

اینک: یک نگاه به جامعه امروزی خودمان و مراسمی که در مساجد برگزار می کنیم و با پیکرهای آراسته و مرتب و کاملاً مؤدبانه در برابر صاحب مراسم قرار می گیریم و اگر او متوجه نباشد هیکل و جسم مان را به او نشان می دهیم، داشته باشیم.

و یک نگاه به عرصه فکری و فرهنگی مان در آموزش ها، در گفتمان ها، در محاورات علمی و معمولی، بیندازیم که همه جا و در هر جریده و مطبوعه ای، رادیو و تلویزیون، اصول و فروع ارسطوئیات و بودائیات همه جا را گرفته اند. حتی در مطبوعات و رادیو و تلویزیون بارها به صراحت نوشتند و گفتند: شیطان مظهر خدا است.

این گزافه به هر معنی و با هر تاویل، آیا با توحید قرآن و اسلام سازگار است؟ امروز هیچ چیزی بی صاحب تر و بی دفاع تر از قرآن و اسلام نیست؛ این چه علمی است؟ علم بر علیه علم، هدایت بر علیه هدایت، اسلام بر علیه اسلام، حتی قرآن بر علیه قرآن، توحید بر علیه توحید[۳۳] و...

---

[۳۳] وقتی افرادی که نه زحمتی در انقلاب متحمل شده اند و نه بازداشت و تبعید شده اند و نه شهید داده اند، و نیز برخی افراد که زمانی با انقلاب و نظام مقدس جمهوری اسلامی همراه بوده اند اما اکنون به دلیل ثروت اندوختهٔ شان، همه چیز را فدای خودشان می کنند، این انتقاد بنده را می بینند فوراً می خواهند به نا محرمی بنده و انقلاب و جمهوری اسلامی و ولایت فقیه، اشاره کنند. در حالی که علاوه بر همهٔ مشقات که در راه انقلاب و نظام جمهوری اسلامی و ولایت فقیه متحمل شده ام، با کمال ←

نگاه سوم به حدیث مورد بحث: دوباره حدیث را بخوانید و دقّت کنید: آیا زمانی غیر از زمان ما را در نظر دارد؟ به ویژه به آن جمله توجه کنید از امیرالمومنین(ع) می پرسند: اگر در آن زمان باشیم چه کار کنیم.

مخصوصاً با عینک و بینش مرحوم علامه طباطبائی نگاه کنید که در معنای این حدیث، ارتجاع مردم مسلمان را به ارتجاع فکری و فرهنگی تفسیر می کند، و تفسیر کاملاً درستی هم هست.

ارسطوئیان فوراً پاسخ می دهند: ما مطابق حدیث «خُذُوا الْحِكْمَةَ وَ لَوْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» عمل می کنیم در هر دین و در هر نحلهٔ منسوخ نیز مطالب و سخنان درست و صحیح هم هست که باید آن ها را گرفت.

توجه ندارند که مراد این حدیث از حکمت «گزاره های گفتاری و رفتاری موردی» است نه نظام و سازمان اندیشه ای در هستی شناسی، خدا شناسی، انسان شناسی، جامعه شناسی و...

هر مکتبی که پیروان خود را به مکتب دیگر ارجاع دهد، در حقیقت خودش را نفی و ابطال کرده است.

ارسطوئیان از اصلی ترین اصول یعنی توحید تا فرعی ترین فروع شناخت، پیرو ارسطو هستند لطفاً دوباره به حدیث مورد بحث به ویژه آخرین جمله آن توجه کنید که «لِلْمَرْءِ مَا اكْتَسَبَ وَ هُوَ مَعَ مَنْ أَحَبَّ». اکتساب و تحصیل ارسطوئیات و باور به آن ها لازم گرفته مودّت و محبت سران آن نحله را. آن گاه به حدیث های زیر توجه کنید:

← صراحت اعلام می کنم: هیچ کسی از این اصول و نیز مرجعیت، آن طور که من در کتاب «مکتب در فرایند تهاجمات تاریخی» دفاع علمی و مستدل کرده ام، نکرده است. علاوه بر دیگر نوشته هایم.

اتفاقاً ارج نهادن و گرامی داشتن و دلسوز بودن به این اصول و حراست از این اصول، ایجاب می کند که انتقادات مذکور را داشته باشیم.

قَالَ الصَّادِقُ(ع): كَذَبَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْرِفُنَا وَ هُوَ مُسْتَمْسِكٌ بِعُرْوَةِ غَيْرِنَا[۳۴]: کسی که گمان می کند ما را می شناسد در حالی که به ریسمان دیگران چسبیده است، دروغگو است.

یعنی خودش، خودش را فریب می دهد.

و در حدیث دیگر: **قَالَ الصَّادِقُ(ع): كَذَبَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ مِنْ شِيعَتِنَا وَ هُوَ مُتَمَسِّكٌ بِعُرْوَةِ غَيْرِنَا**[۳۵]. چنین شخصی که خود را شیعه می داند خود فریبی می کند. کافی است صدرویان ما کمی به اندرون و وجدان خود توجه کنند.

گاهی می گویند: ما اصول اندیشهٔ مان را از قرآن می گیریم و در مسائل فرعی از ارسطوئیات استفاده می کنیم.

حدیث دیگر: ...**فَكَذَبَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ مَعَنَا وَ هُوَ مُتَعَلِّقٌ بِفُرُوعِ غَيْرِنَا**[۳۶].

به ویژه وقتی که ارسطوئیات با بودائیات در هم آمیزد و نامش «عرفان» باشد که بی تردید عرفان سرخ پوستان بهتر از این است زیرا توحیدشان نسبت به این مخلوط، سالم تر است. اگر بناست عرفانی غیر از عرفان و معرفت اهل بیت(ع) داشته باشیم چرا عرفان سرخ پوستان را بر نمی گزینیم؟

و در پایان: از نو به اولین عامل قوام دین در کلام علی(ع) توجه فرمائید: عالم ناطق مستعمل بعلمه: عالم بیانگر که علمش را به کار گیرد.

پس عالمی که انحرافات فکری و فرهنگی را می بیند و در مقابل آن ها علمش را به کار نمی گیرد، جایگاهش چیست؟

---

[۳۴] معانی الاخبار– بحار، ج۲ ص۸۳.

[۳۵] بحار، ج۲ ص۹۸.

[۳۶] کافی ج۸ ص۲۰۳ (حدیث شماره ۳۳۶) چاپ دارالاضواء.

و حدیث می فرماید: **إِذَا ظَهَرَتِ الْبِدَعُ فَعَلَى الْعَالِمِ أَنْ يُظْهِرَ عِلْمَهُ فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ سُلِبَ نُورَ الْإِيمَانِ**[۳۷]: وقتی که بدعت ها ظاهر شوند بر عالم واجب است که علمش را ظاهر کند. و اگر نکند، ایمان از او سلب می شود.

از قدیم علمای ما (از شیخ صدوق و مفید تا به امروز) در قبال این بدعت ها مقاومت عالمانه کرده اند، اخیراً برخی ها- بقول خودشان- حال و حوصله دردسر ندارند، و در صدد رفاه دنیوی خود هستند، به این وظیفه اساسی خود که عامل قوام دین است عمل نمی کنند. زیرا طوفان ارتجاع به حدی شدید شده حتی شیطان مظهر خدا شده، افراد بر جان خود نیز بیمناک اند. براستی عمل به این وظیفه بزرگ، بشدت خطرناک شده است و نیازمند از جان گذشتگی است.

اینان در ضمیر شان خودشان را با «تقیّه» دلخوش می کنند. در حالی که در مواقعی که خطر به اصل و اصول دین می رسد، جائی برای تقیه وجود ندارد. و حکمت آفرینش «حماسهٔ بزرگ کربلا» همین است وقتی که خطر اصل و اصول دین را هدف می گیرد باید از جان، مال، اولاد، خانواده، طفل صغیر شش ماهه نیز گذشت و از هیاهوی عوامانه برخی از اهل بحث و غوغای عوام، نهراسید. اگر معنی تقیّه آن طور که این برخی از علما معنی می کنند بود هیچکدام از ائمه(ع) شهید نمی شدند.

لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ

---

[۳۷] عیون الاخبار، ج۱ ص۱۱۲- بحار، ج۴۸ ص۲۵۲.

۶

صوت و اسم صوت

ج۱ ص۱۸۷ و ص۱۹۴.

(توضیح: متن حدیث در صفحه ۱۸۷ و سخن هر دو بزرگوار در صفحه ۱۹۴، است).

متن حدیث: کُمَیْلِ بْنِ زِیَادٍ قَالَ خَرَجَ إِلَیَّ عَلِیُّ بْنُ أَبِی طَالِبٍ(ع) فَأَخَذَ بِیَدِی وَ أَخْرَجَنِی إِلَی الْجَبَّانِ وَ جَلَسَ وَ جَلَسْتُ ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ إِلَیَّ فَقَالَ یَا کُمَیْلُ احْفَظْ عَنِّی مَا أَقُولُ لَکَ النَّاسُ ثَلَاثَةٌ عَالِمٌ رَبَّانِیٌّ وَ مُتَعَلِّمٌ عَلَی سَبِیلِ نَجَاةٍ وَ هَمَجٌ رَعَاعٌ أَتْبَاعُ کُلِّ نَاعِقٍ یَمِیلُونَ مَعَ کُلِّ رِیحٍ لَمْ یَسْتَضِیئُوا بِنُورِ الْعِلْمِ وَ لَمْ یَلْجَئُوا إِلَی رُکْنٍ وَثِیقٍ یَا کُمَیْلُ الْعِلْمُ خَیْرٌ مِنَ الْمَالِ الْعِلْمُ یَحْرُسُکَ وَ أَنْتَ تَحْرُسُ الْمَالَ وَ الْمَالُ تَنْقُصُهُ النَّفَقَةُ وَ الْعِلْمُ یَزْکُو عَلَی الْإِنْفَاقِ یَا کُمَیْلُ مَحَبَّةُ الْعَالِمِ دِینٌ یُدَانُ بِهِ یَکْسِبُهُ [یُکْسِبُهُ] الطَّاعَةَ فِی حَیَاتِهِ وَ جَمِیلَ الْأُحْدُوثَةِ بَعْدَ وَفَاتِهِ فَمَنْفَعَةُ الْمَالِ تَزُولُ بِزَوَالِهِ یَا کُمَیْلُ مَاتَ خُزَّانُ الْأَمْوَالِ وَ هُمْ أَحْیَاءٌ وَ الْعُلَمَاءُ بَاقُونَ مَا بَقِیَ الدَّهْرُ أَعْیَانُهُمْ مَفْقُودَةٌ وَ أَمْثَالُهُمْ فِی الْقُلُوبِ مَوْجُودَةٌ هَاهْ إِنَّ هَاهُنَا وَ أَشَارَ بِیَدِهِ إِلَی صَدْرِهِ لَعِلْماً لَوْ أَصَبْتُ لَهُ حَمَلَةً بَلَی أَصَبْتُ لَهُ لَقِناً غَیْرَ مَأْمُونٍ یَسْتَعْمِلُ آلَةَ الدِّینِ فِی طَلَبِ الدُّنْیَا وَ یَسْتَظْهِرُ بِحُجَجِ اللَّهِ عَلَی خَلْقِهِ وَ بِنِعَمِهِ عَلَی عِبَادِهِ لِیَتَّخِذَهُ الضُّعَفَاءُ وَلِیجَةً مِنْ دُونِ وَلِیِّ الْحَقِّ أَوْ مُنْقَاداً لِحَمَلَةِ الْعِلْمِ لَا بَصِیرَةَ لَهُ فِی أَحْنَائِهِ یَقْدَحُ الشَّکُّ فِی قَلْبِهِ بِأَوَّلِ عَارِضٍ مِنْ شُبْهَةٍ أَلَا لَا ذَا وَ لَا ذَاکَ فَمَنْهُومٌ بِاللَّذَّاتِ سَلِسَ الْقِیَادِ لِلشَّهَوَاتِ أَوْ مُغْرًی بِالْجَمْعِ وَ الادِّخَارِ لَیْسَا مِنْ

رُعَاة الدِّينِ أَقْرَبُ شَبَهاً بِهِمَا الْأَنْعَامُ السَّائِمَةُ كَذَلِكَ يَمُوتُ الْعِلْمُ بِمَوْتِ حَامِلِيهِ اللَّهُمَّ بَلَى لَا تَخْلُو الْأَرْضُ مِنْ قَائِمٍ بِحُجَّةٍ ظَاهِرٍ أَوْ خَافِي [خَائِف] مَغْمُورٍ لِئَلَّا تَبْطُلَ حُجَجُ اللَّهِ وَ بَيِّنَاتُهُ وَ كَمْ ذَا وَ أَيْنَ أُولَئِكَ الْأَقَلُّونَ عَدَداً الْأَعْظَمُونَ خَطَراً بِهِمْ يَحْفَظُ اللَّهُ حُجَجَهُ حَتَّى يُودِعُوهَا نُظَرَاءَهُمْ وَ يَزْرَعُوهَا فِي قُلُوبِ أَشْبَاهِهِمْ هَجَمَ بِهِمُ الْعِلْمُ عَلَى حَقَائِقِ الْأُمُورِ فَبَاشَرُوا رُوحَ الْيَقِينِ وَ اسْتَلَانُوا مَا اسْتَوْعَرَهُ الْمُتْرَفُونَ وَ أَنِسُوا بِمَا اسْتَوْحَشَ مِنْهُ الْجَاهِلُونَ صَحِبُوا الدُّنْيَا بِأَبْدَانٍ أَرْوَاحُهَا مُعَلَّقَةٌ بِالْمَحَلِّ الْأَعْلَى يَا كُمَيْلُ أُولَئِكَ خُلَفَاءُ اللَّهِ وَ الدُّعَاةُ إِلَى دِينِهِ هَايْ هَايْ شَوْقاً إِلَى رُؤْيَتِهِمْ وَ أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ لِي وَ لَكُمْ.

متن سخن علامه مجلسی(ره): و فی نسخ نهج البلاغة آه آه و فی سائرها فی بعضها های های و فی بعضها هاه هاه و علی التقادیر الغرض إظهار الشوق إلیهم و التوجع علی مفارقتهم و إن لم یرد بعضها فی اللغة ففی العرف شائع.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): و هذا من عجیب قوله رحمه الله و کیف یتصور أن یکون هناک لفظ یفید معنی بحسب العرف یستعمله مثله علیه السلام و هو أخطب العرب ثم لا تعرفه اللغة؟! و هل العرف الاّ المعروف من اللغة الذی یعرفه أهلها بحسب مرحلة الاستعمال؟.

ترجمۀ حدیث: کمیل بن زیاد می گوید: علی بن ابی طالب علیه السلام به سوی من بیرون آمد و دستم را گرفت و من را به سوی صحرا بیرون برد، نشست و نشستم. آن گاه سرش را به طرف من بلند کرد و فرمود: ای کمیل: حفظ کن از من آن چه را که برایت می گویم: مردم سه گروه هستند: عالم ربّانی، و متعلّمی که در راه نجات است، و سفلگانی عوام که به دنبال هر ندائی می روند و با هر بادی از جای شان به در می روند، از نور علم روشنائی نمی گیرند، و در پناه پایه ای استوار قرار نمی گیرند.

ای کمیل! علم بهتر از مال است؛ علم از تو حراست می کند در حالی که تو از مال حراست می کنی. مال با مصرف کردن کاهش می یابد در حالی که علم به وسیله مصرف کردن شکوفا می شود.

ای کمیل! محبّت عالم، دینی است که انسان به آن متدیّن می شود، و در زندگانیش اطاعت خدا را کسب می کند، و بعد از مرگش با پیشامد زیبا روبه رو می شود، پس علم منفعت است[۳۸]. [لیکن] مال با زوالش زایل می شود.

ای کمیل! مال اندوزان در حال حیات شان مرده اند، در حالی که دانشمندان تا روزگار هست باقی هستند پیکرهایشان از میان رفته اما شخصیت شان در دل ها حضور دارد. هاه...– در این حال با دستش به سینه اش اشاره کرد– ای کاش برای این علم حاملانی پیدا می کردم، بلی برایش هوشمند فراگیرنده یافتم اما غیر مأمون است که دین را به عنوان وسیله در طلب دنیا به کار می گیرد، و در صدد بهره جوئی از حجت های خدا (علوم الهی) بر علیه خلق خدا است و در صدد بهره جوئی از نعمت های خدا بر علیه بندگانش است تا ضعفای مردم او را به جای ولیّ حق، ولیجه[۳۹] قرار دهند.

یا (برای این علم یاد گیرنده یافتم اما به دلیل ضعف شخصیتش) او را مطیع (کور کورانه) در برابر اهل علم یافتم که بصیرتی در جوانب علم ندارد با اولین شبهه ای که رو به رو می شود شک در قلبش جای می گیرد[۴۰].

---

[۳۸] اگر لفظ «فمنفعة» به جمله پیش لاحق شود. و اگر به جمله بعدی واصل شود «فمنفعة المال یزول...» پس منفعت مال زایل می شود...

[۳۹] ولیجه: باصطلاح فارسی «تو دل برو»– کسی که در قلب کسی جای بگیرد. در قرآن آیه ۱۶ سوره توبه، نیز به همین معنی به کار رفته است.

[۴۰] یعنی برای این علم یادگیرندگانی یافتم اما آنان دو گروه هستند: گروه هوشمند که متاسفانه علم را برای اهداف منفی به کار می گیرند. و گروه دوم کسانی هستند که فقط می شنوند و فرا می گیرند، اهل استنباط نیستند و نسبت به اهل علم ←

آگاه باش! نه این و نه آن[۴۱].

پس کسی که بر لذّات حرص و ولع دارد و به آسانی از شهوات پی روی می کند، یا کسی که برای جمع مال مجذوب شده، هیچ کدام از رعایت کنندگان دین نیستند (یا: از پاس داران دین نیستند)، دام های سائمه بیش از هر چیز به این دو کس شباهت دارند.

این چنین میمیرد علم با مرگ حاملانش.

خدایا؛ بلی درست است که زمین خالی نمی شود از قائمی که حجّت را اقامه کند قائمِ ظاهر باشد و یا قائمِ مخفی غایب. تا دلالت ها و بیّنات الهی باطل نماند. چه قدر هستند آنان و کجا هستند که از نظر عدد اندک و از نظر شأن و نقش، عظیم هستند. به وسیله آنان حفظ می کند خداوند دلالت هایش (دین را) حتی (یک به یک) به همتای خودشان به ودیعه دهند، و بکارند آن را در قلب های افراد مانند خودشان. علم، آنان را به حقایق امور وارد کرده است که با روح یقین هم آغوش شده اند. و سهل گرفتند آن چه را که مال داران رفاه گرا سخت گرفتند (آن چه برای مترفین مهم است در نظر اینان بی اهمیت است). و انس گرفتند با آن چه که نادانان از آن وحشت می کنند. با بدن هائی در دنیا می باشند که روح های شان به محلّ اعلی وابسته است.

ای کمیل! آنان اند خلفای خداوند و دعوت کنندگان به دین خدا، های، های چه شوقی به دیدارشان دارم، و از خداوند برای خودم و شما آمرزش می طلبم.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره):- در صفحه ۱۹۴-: در نسخه های نهج البلاغه (به جای های، های) آه، آه، آمده است. و در دیگر منابع در برخی «های، های» و در برخی «هاه،

←شخصیت زده هستند. نسبت به علمی که از من می گیرند توان دفاع ندارند؛ با هر سخنی که می شنوند در علمی که از من آموخته اند شک می کنند.

[۴۱] هیچ کدام از این دو گروه سزاوار این علم نیستند.

هاه» آمده است. و به هر تقدیر مقصود (علی– ع–) ابراز شوق نسبت به آنان و اظهار درد از دوری آنان، است. گرچه بعضی از این ها (: هاه، هاه– های، های) در متون لغت نیامده است اما در عرف شایع هستند.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): و این از عجایب سخن (مجلسی) رحمه الله، است و چگونه ممکن است در این میان لفظی باشد و به حسب عرف معنائی داشته باشد، و شخصی مثل علی علیه السلام که سخنورترین عرب است آن را به کار ببرد در عین حال [اهل] لغت با آن آشنا نباشد؟! مگر «عرف» غیر از آن است که در نظر اهل لغت به حسب جایگاه استعمال، شناخته شده باشد–؟.

بررسی: مقدمه: هر صوتی که از دهان انسان صادر شود: یا موضوع است یا غیر موضوع:

موضوع: لفظی است که برای یک معنی وضع شده است. این نیز به سه نوع است: اسم، فعل و حرف.

اسم بر چند قسم است: اسم عین، اسم فعل، مصدر، اسم صوت.

لغت و اهل لغت، فقط برای «کلمات موضوعه» مسؤلیت دارند که معانی آن ها را بیان کنند، نه برای اصوات غیر موضوعه.

اصوات گوناگون و فراوان از دهان انسان می آید که با «وضع» رابطه ای ندارند اما دلالت دارند: دلالت طبیعی: مانند دلالت سرفه بر مشکلی که در سینه یا گلو هست.

اینک شرحی در این باره: وقتی که یک ضربه ای به پهلوی کسی بزنید ممکن است صوت «هع» از دهان او بیاید، و ممکن است «اِهـ» و ممکن است «اِهه» و ممکن است «آه» و ممکن است «هوو» و امثال این ها.

زیدی به زیدی نقل می کند: پرویز با مشت به پهلوی کامبیز زد و او گفت: «اِهـ هـ».

حال بیا معنای این «اِهـ هـ» را در متون لغت پیدا کن. همچنین است اصوات غیر موضوع دیگر.

در موارد درد جسمی و درد روحی نیز چنین است. اصوات مختلف و متفاوت از درون می آید که حاکی از درد درونی روحی هستند و هیچ کدام در لغت یافت نمی شوند. زیرا آن ها نه اسم هستند و نه فعل و نه حرف، صوت محض هستند که تحت هیچ وضع لغوی قرار نمی گیرند.

واضع لغت و عرف و اهل لغت همهٔ این اصوات گوناگون را «آه» نامیده اند خواه به صورت آه باشد و خواه به صورت هاهـ ، هاه هاه، آخ، هـ هی، آی، هِی، اِی، وش ش، و... یعنی همه گونه صوتی که با نفس عمیق «تنفّس صعداء» بیاید، آه است، این آه صوت نیست اسم صوت است و لذا در لغت معنی آن آمده است.

کمیل مجبور نیست «هاه هاه» علی(ع) را با اسم آن، که آه است بیاورد او می تواند همان صوت «هاه هاه» یا «های های» را بیاورد که در لغت یافت نمی شود و در عرف چنین تعبیری (یعنی آوردن خود صوت به جای اسم صوت) رایج و شایع است. و نیز کمیل می تواند اسم صوت یعنی آه را بیاورد، همان طور که در برخی متون، آن ظبط شده و در برخی دیگر این.

بنابر این، علامه طباطبائی(ره) کم توجهی فرموده است زیرا علامه مجلسی(ره) در الفاظ موضوعه از آن جمله اسم صوت، بحث نمی کند، در خود صوت بحث می کند.

۷

طلب علم نحو یا طلب راه؟-؟

ج۱ ص۲۱۸.

متن حدیث: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) مَنِ انْهَمَکَ فِی طَلَبِ النَّحْوِ سُلِبَ الْخُشُوعَ

متن کلام علامه مجلسی(ره): بيان الظاهر أنّ المراد علم النحو و لا ينافی تجدد هذا العلم و الاسم لعلمه ع بما سيتجدد و يحتمل أن يكون المراد التوجه إلى القواعد النحوية فی حال الدعاء. و النحو فی اللغة الطريق و الجهة و القصد و شیء منها لا يناسب المقام إلا بتكلف تام.

متن کلام علامه طباطبائی(ره): الظاهر أنّ المراد بالنحو هو الطريق لوصحّ الخبر و المراد به الاشتغال بالعلم عن العمل.

ترجمۀ سخن علامه مجلسی(ره):- در این جا پیش از ترجمه حدیث لازم است ترجمه کلام هر دو بزرگوار را ببینیم، به دلیلی که خواهیم دید- مجلسی می گوید: بیان: ظاهر این است مراد از «نحو» در این حدیث، علم نحو است، و این احتمال منافاتی با جدید بودن علم نحو و نام آن، ندارد چون آن حضرت می دانست که در زمان های بعد علمی بنام نحو پدیدار خواهد شد.

و احتمال دارد مراد این باشد که مراد «توجه به قواعد نحوی در حال دعاء» باشد.

و نحو در لغت به معنی طریق، جهت و قصد است.

و هیچ کدام از این (سه) مناسبتی با مقام ندارد مگر با تکلّف.

ترجمۀ سخن علامه طباطبائی(ره): اگر این حدیث پذیرفته شود، ظاهر این است که مراد از نحو همان «طریق» باشد و مراد «اشتغال به علم بدون عمل» باشد.

ترجمۀ حدیث مطابق سه احتمال که علامه مجلسی(ره) داده است:

احتمال اول: هر کس در طلب «علم نحو» جدّیت سختگیرانه داشته باشد، فروتنی را از دست می دهد.

توضیح: در میان اهل علم، معروف است: اشخاصی که بیش تر به علم نحو (و ادبیات به طور کلی) می پردازند گاهی به نوعی خود بینی و تکبّر نفسانی دچار می شوند. این نکتۀ شوخی آمیز، شاید قرینه ای برای تأیید این ترجمه باشد.

احتمال دوم: هر کس (در حال دعا) توجه جدّی و سختگیرانه به قواعد نحو داشته باشد، خشوع را از دست می دهد.

توضیح: همان طور که گفته اند: کسی که در مجلس عزا نشسته است، اگر به چگونگی و صحت و سقم گفته های مداح یا روضه خوان، توجه کند، از گریستن می ماند.

احتمال سوم: هر کس در راه رفتن جدّیت دقیق داشته باشد، فروتنی را از دست می دهد.

خود مجلسی(ره) فرموده: همۀ این احتمالات خالی از تکلّف نیستند. به ویژه در معنی اخیر، اولاً خشوع معمولاً در عبادات به کار می رود. ثانیاً اگر نحو را به معنی طریق و راه بگیریم اساساً جائی برای «رفتن» نمی ماند. زیرا «طلب النّحو» می شود «در صدد پیدا کردن راه» نه راه رفتن، و این تکلّف بزرگی است.

ترجمه حدیث مطابق نظر علامه طباطبائی(ره): هر کس در راه طلب علم، بدون عمل جدیت به خرج دهد، خشوع را از دست می دهد.

هر دو بزرگوار در مقام «استظهار» هستند و هر دو، سخن شان را با «الظّاهر» آغاز کرده اند، نه در مقام ابراز نظر قطعی. زیرا معنی مورد نظر طباطبائی(ره) نیز با یک تکلّف رایج و دو تکلّف مطلق، همراه است: اولاً: نیازمند تقدیر است که باید لفظ «علم» در حدیث مقدر شود. و باصطلاح «عدم التقدیر اولی».

ثانیاً: در متن حدیث کلمه طلب مقدم بر کلمه نحو است. و تقدیر چنین می شود «در طلب طریق علم» نه «در طریق طلب علم»، در حالی که مطلوب طلب، علم است نه طریق علم. این معنی لازم گرفته که یک «تقدیر و تاخیر» و جا به جائی درباره دو لفظ مذکور، اِعمال شود. اگر متن حدیث بدین صورت بود: «من انهمک فی نحو الطلب....»، با تقدیر لفظ علم چنین می شد «من انهمک فی نحو طلب العلم...» و معنی مورد نظر مرحوم طباطبائی به دست می آمد. لیکن متن حدیث چنین نیست.

ثالثاً: در این تقدیر، وجود الف و لام «الـ» در «النّحو»، مانع از این معنی است. زیرا الف و لام مانع از «اضافه» است و نمی توان گفت: مَن انهمک فی النّحو طلب العلم. و نیز نمی توان گفت: فی الطریق طلب العلم.

و نتیجه سخن هر دو، این است که حدیث خالی از اشکال و ضعف، نیست. و البته سندش به شدّت ضعیف است.

۸

تنزیه و تشبیه

ج۲ ص۲۵.

متن حدیث: وَ قَالَ مُقَاتِلُ بْنُ سُلَيْمَانَ وَجَدْتُ فِي الْإِنْجِيلِ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ لِعِيسَى (ع) عَظِّمِ الْعُلَمَاءَ وَ اعْرِفْ فَضْلَهُمْ فَإِنِّي فَضَّلْتُهُمْ عَلَى جَمِيعِ خَلْقِي إِلَّا النَّبِيِّينَ وَ الْمُرْسَلِينَ كَفَضْلِ الشَّمْسِ عَلَى الْكَوَاكِبِ وَ كَفَضْلِ الْآخِرَةِ عَلَى الدُّنْيَا وَ كَفَضْلِي عَلَى كُلِّ شَيْءٍ

علامه مجلسی(ره) در این جا سخن ندارد و نقد علامه طباطبائی(ره) بر پیام حدیث است. و باید گفت اساساً سخن کسی بنام مقاتل بن سلیمان، حدیث نیست و نباید در ردیف حدیث ها شماره گذاری می شد. ظاهراً یک اشتباه چاپی رخ داده است.

مجلسی(ره) سخنان و باورهای شخصیت ها و نحله های زیادی را در بحار آورده، لیکن آن ها را حدیث ندانسته است.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): الجملة و إن امكن توجيهها بتكلف لكنها مماتوهن الرواية اشد الوهن فان ظاهر معنى التشبيه لايرجع إلى محصل.

ترجمه حدیث (سخن شخصی مقاتل): مقاتل بن سلیمان می گوید: در انجیل یافتم که خداوند به عیسی علیه السلام می گوید: علما را بزرگ دار، و برتری آنان را بشناس زیرا من

آنان را به جمیع آفریده هایم برتری داده ام مگر انبیاء و مرسلین، مانند برتری خورشید بر کوکب ها. و مانند برتری آخرت بر دنیا، و مانند برتری خودم به هر چیز.

ترجمه فرمایش علامه طباطبائی(ره): این جمله (اخیر: مانند برتری خودم بر هر چیز) گرچه می توان آن را با تکلّف توجیه کرد، لیکن از چیزهائی است که خود روایت را شدیداً سست می کند. زیرا ظاهرش معنی تشبیه را در بر دارد که (با تکلف و توجیه نیز) به جائی نمی رسد.

شرح: (حیف است اگر از این سخن کوتاه علامه بهره کافی نبریم) در این روایت، برتری علما بر اشخاص دیگر، به برتری خداوند بر اشیاء دیگر تشبیه شده است.

علامه این تشبیه را دلیل وهن روایت می داند. زیرا خداوند «وَ لَمْ یَکُنْ لَهُ کُفُواً أَحَد» و «لیس کمثله شیئ» است و هر کس خدا را به چیزی تشبیه کند- تشبیه بوجه من الوجوه- او موحّد نیست و توحیدش نادرست و او خدا را نشناخته است.

و مهم تر این که در این روایت فقط برتری خداوند، مورد تشبیه قرار گرفته نه خود خدا. با این همه علامه(ره) نه تنها آن را نمی پذیرد بل که این جملهٔ واحد را دلیل وهن حدیث می داند. **تنزیه** خداوند از هر موجود (هم در ذات و هم در صفات) ضرورت دارد و تشبیه نقیض تنزیه است.

علامه در این جمله کوچک به دو «تشبیه» توجه دارد (لذا می فرماید: تکلّف و توجیه به جائی نمی رسد):

۱- «الله افضل من کلّ شیئ»: خدا بر هر چیز برتری دارد.

در این سخن خداوند با اشیاء دیگر در مقام مقایسه قرار گرفته و به برتری خداوند اذعان شده است. در حالی که مقایسه بدون تشبیه، امکان ندارد.

همان طور که مردی در حضور امام صادق(ع) گفت: الله اکبر. امام فرمود: خدا بزرگ تر است از چه چیزی؟ گفت: از همه چیز. امام فرمود: در این صورت خدا را محدود می کنی. بگو: «الله اکبر من ان یوصف»: خداوند بزرگ تر است از این که قابل وصف باشد.

زیرا اولاً: وقتی پای مقایسه به میان می آید، بزرگی باری تعالی در خط «نسبیت» قرار می گیرد. در حالی که خداوند مطلق است.

ثانیاً: بزرگی و کوچکی مخلوقات «کمّ» است، کمّ و کمّیّت بر خالق جهان راه ندارد، مقایسه میان خالق و مخلوق هر دو را مشمول کمّ می کند. و هر چیزی که مشمول کمّ شود، محدود است.

ثالثاً: در مقام مقایسه، صفتی که مورد مقایسه قرار می گیرد (مانند بزرگی و افضلیت) در هر دو طرف مقایسه، یک سنخ واحد تلقّی می شود. در حالی که صفات باری تعالی عین ذاتش است و صفات مخلوقات غیر از ذات شان است. پس در این جمله مذکور، تشبیه صفات هم هست.

به بیان دیگر: هر موصوف غیر از صفت است و بالعکس. پس هر موصوف، مرکب از خودش و صفتش می شود، و هر مرکبی محدود است[۴۲].

همین طور است «مقایسه»؛ مقایسهٔ دو چیز برای این است که صفات یک چیز از چیز دیگر مشخص شود. الفاظی از قبیل «اکبر»، «افضل» وصف و صفت هستند، و هر صفتی دلیل ترکیب موصوف خود، است. و هر مرکّب از اجزاء تشکیل می یابد. و هر جزء، جزء نمی شود مگر محدود باشد، پس هر موصوفی محدود است.

در خطبه اول نهج البلاغه می فرماید خداوند به هیچ وصفی موصوف نیست. همان طور که در این حدیث نیز آمده است. همه اوصافی که برای خدا اثبات می کنیم در واقع «سلب»

---

[۴۲] این موضوع در مباحث آینده بیش تر روشن خواهد شد.

است: خداوند عالم است یعنی به ساحت متعال او جهل راه ندارد[۴۳]. خداوند قادر است، یعنی به ساحت مقدس او عجز راه ندارد. و همچنین....

۲– مقایسهٔ «برتری علما بر دیگران» با «برتری خداوند نسبت به دیگر اشیاء».

مراد علامه طباطبائی(ره) این است: اگر مقایسه را در این مورد دوم با تکلّف و مسامحه توجیه کنیم، در مورد اول هیچ توجیهی به جائی نمی رسد.

ولذا در قرآن تعبیراتی از قبیل: الله اکبر من کلّ شیئ، الله افضل من کل شیئ، اَقدر من کلّ شیئ و... نیامده است.

و نیز خداوند متعال با هیچ چیز دیگر مقایسه نشده است.

تبصره: در آیه ۵۹ سوره نمل، می فرماید: «آللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ»: خداوند سزاوار است یا آن چه شریک قرار می دهند؟–؟

در چند آیه بعدی باز لفظ «اَمّن» تکرار شده.

نه ذات خداوند متعال با بُت ها مقایسه شده و نه مقایسهٔ صفاتی در میان است. بل می فرماید: برای عبادت و بندگی، خداوند سزاوار است یا بت ها؟–؟ پرستش خداوند بهتر است یا پرستش بت ها؟–؟ پرستش خداوند، حق است یا پرستش بت ها؟–؟ دو نوع پرستش با همدیگر مقایسه می شوند که هر دو فعل انسان هستند.

و آن روی سکّهٔ سخن: آیا مقام الوهیت و معبودیت، سزاوار خداوند است یا سزاوار بت ها؟–؟ که سلب مقام الوهیت و معبودیت از بت ها است، نه مقایسه دو مقام یا دو صفت.

علامه طباطبائی(ره) از محی الدین متنفّر است: حساسیتی که علامه در این کلامش نسبت به تشبیه نشان می دهد، نظر او را دربارهٔ افرادی مانند محی الدین که نه تنها به تشبیه

[۴۳] کافی، ج۱ ص۱۱۴ تا ۱۱۸، باب «حدوث الاسماء» و باب «معانی الاسماء و اشتقاقها» به ویژه حدیث شماره ۷ همین باب اخیر.

معتقد هستند بل باور به تشبیه را واجب و ضروری می دانند، روشن می کند. علامه با همین بیانش، هم خدا شناسی محی الدین را ردّ می کند و هم خدائی که در نظر اوست را نمی پذیرد و در نتیجه دین محی الدین را مردود می داند تا چه رسد به فروعات باورهای او.

محی الدین در «فصّ نوحی» از کتاب فصوص، با تاکید و اصرار می گوید اگر خدا را تنزیه کنید و تشبیه نکنید خدا را نشناخته اید، تنزیه و تشبیه باید همیشه با هم باشند. می گوید «والمنّزِه جاهل». مشروح این موضوع را در جلد دوم «محی الدین در آئینۀ فصوص» آورده ام.

طلبۀ جوانی با عنوان رئیس دفتر آثار علامه طباطبائی، در تلویزیون، می گفت: علامه بشدت محی الدین را ردّ می کرد هیچ خوشش از او نمی آمد: روزی در حضورش گفته شد که آن چه محی الدین درباره شیعه گفته (مثلاً گفته است شیعیان را در شکل خوک و خرس دیده است) از باب تقیه است. علامه در جواب فرمود: محی الدین و تقیّه!؟!

در همان جلد دوم «محی الدین در آئینۀ فصوص» با ۲۱ دلیل توضیح داده ام که محی الدین مسیحی اسپانیائی و جاسوس جاده صافکن جنگ های اندلس، جنگ های صلیبی و حملۀ مغول (هر سه) بوده است و با بافته هائی بنام عرفان، اساس و ریشه اسلام را تحریف کرده است.

اما شاگرد علامه که امروز خود را در حوزه جانشین او می داند، هنوز هم در درس تفسیرش مبانی محی الدین را ترویج می دهد:

محی الدین در مقام استدلال بر این که باید خدا را تشبیه کرد، می گوید: اگر دو چیز را از همدیگر تفکیک کنید هر دو محدود می شوند، مثلاً اگر بگوئید «سنگ درخت نیست» سنگ را به «درخت نبودن» و «درخت را به سنگ نبودن» محدود کرده اید. همین طور است اگر بگوئید: «خدا سنگ نیست» یا «خدا درخت نیست»، خدا را محدود کرده اید و این درست نیست. پس باید بگوئید همه چیز خدا است. در حالی که این قاعده درباره مخلوقات که موجودات زمانمند و مکانمند هستند، درست است، اما درباره خداوند متعال، قضیه

برعکس است اگر این قاعده درباره خدا جاری شود خدا مکانمند و زمانمند می شود. و تعالی الله عن ذلک.

سخن محی الدین مصداق مغالطه است؛ برای فرار از حدّ و محدودیت، باید همه حدّها و محدودها را خدا بدانیم!!! (شرح بیش تر در همان کتاب). زمانی برخی ها به محض شنیدن نام محی الدین می گفتند: امام خمینی(قدس سره) محی الدین را تأیید کرده و نباید سخنی دربارهٔ او گفته شود. در آن وقت در مقدمه کتاب «نقد مبانی حکمت متعالیه» و مقدمه «محی الدین در آئینهٔ فصوص»، توضیح دادم که اینان مراد امام را به خوبی دریافت نکرده اند.

و در مقاله «پاسخ به پنج پرسش ایمیلی- بخش توحید و خدا شناسی»، عین کلام امام را آورده ام که با بیان محکم و شدید، محی الدین را ردّ کرده است[۴۴] بیان کاملاً نصّ و روشن که به هیچ وجه قابل تأویل نیست.

شاگرد علامه طباطبائی: شاگرد علامه به جای این که راه علامه را برود، همین راه محی الدین را می رود؛ در یکی از آثار چاپ شده اش می گوید: خداوند در همه جا هست، هیچ جائی، نیست مگر خداوند در آن جا هست، پس مجالی برای غیر خدا نیست.

این حضرت توجه ندارد که ابتدا خدا را مکانمند می کند سپس نتیجه می گیرد که خداوند همه جا وحتی درون هر ذره و خود هر ذرّه را اشغال کرده و جائی برای دیگر اشیاء نیست، پس هر چه هست همه خدا هستند.

و توجه ندارد که خداوند مکانمند نیست او خالق مکان است، در همه جا هست و هیچ جائی را نیز اشغال نمی کند تا جائی برای اشیاء دیگر نماند.

همین آقا (در رادیو معارف، ۱۳۸۸/۹/۴ ساعت ۲۲/۵) حدیث زیر را چنین معنی کرد:

---

[۴۴] سایت بینش نو- بخش مقالات- پاسخ به پنج پرسش ایمیلی- توحید و خدا شناسی.

متن حدیث: «**عَلِيٌّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ(ع)قَالَ قَالَ رَجُلٌ عِنْدَهُ اللَّهُ أَكْبَرُ فَقَالَ اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ فَقَالَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ(ع)حَدَّدْتَهُ فَقَالَ الرَّجُلُ كَيْفَ أَقُولُ قَالَ قُلْ اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ**»[۴۵]: مردی در حضور امام صادق(ع) گفت: الله اکبر. امام فرمود: خداوند از چه چیزی بزرگ تر است؟ گفت از هر چیز. امام فرمود با این سخن خدا را محدود کردی. مرد گفت: پس چه بگویم؟ فرمود بگو: خدا بزرگ تر است از این که قابل توصیف باشد.

حضرت استاد می فرمود: وقتی که شما خدا را در یک طرف و اشیاء را در یک طرف دیگر قرار می دهید و می گوئید این از آن بزرگ تر است، خدا را محدود می کنید.

دقیقاً همان سخن محی الدین.

استاد توجه ندارد که مراد از «تحدید» در این حدیث تحدیدی است که از «تشبیه» ناشی می شود. همان تشبیه که علامه طباطبائی(ره) در جمله اخیر روایت پیشین آن را ردّ کرد.

آن مرد برای خداوند صفتی را اثبات کرد: «اکبر من کل شیئ». هر موصوف، مرکب است و هر مرکب مخلوق اجزاء خود است و هر جزء محدود است (وگرنه جزء نمی شد) پس می شود هم مخلوق و هم محدود.

اما جناب استاد توجه نفرموده و حکم می کند که مراد امام(ع) این است که: خدا را در یک طرف و مخلوقات را در طرف دیگر نگذارید چون در این صورت خدا محدود می شود به همان طرفی که در نظر دارید.

نمی دانم چرا ایشان همیشه مسائل را با «مکان» و «مکانمندی» تصور می کنند؟!

---

[۴۵] کافی، ج۱ ص۱۱۷، کتاب التوحید، باب «معانی الاسماء»ح۸.

آن گاه ادامه می دهد: ما این قبیل مسائل (یعنی صدرویات) را از همین حدیث ها، استنباط می کنیم، همان طور که (در علم اصول فقه) از یک جملهٔ «لَا تَنْقُضِ الْیَقِینَ بِالشَّکِّ» پنجاه- شصت کتاب در «استصحاب» تدوین شده است.

استاد محترم با این بیان به نظر خودش به چند پرسش اساسی، جواب می دهد:

۱- چرا قرآن و احادیث اهل بیت(ع) را وانهاده و به ارسطوئیات و بودائیات می پردازید؟

می گوید: ما آئین مان را از این گونه حدیث ها به دست می آوریم.

اولاً: حضرات هیچ حدیث صحیحی برای آن همه باورهای اصولی و فرعی شان ندارند، هر چه به عنوان حدیث می آورند همگی یا جعل محض است و یا با تکلّف شدید (بل تحریف معنی) حدیث را معنی می کنند. بهترین و قوی ترین حدیث که حضرت استاد یافته (و همگی محتوا و پیام آن را می پذیریم) همین حدیث در کافی، است که در سندش «ارسال» هست: «عمّن ذکره».

ثانیاً: معنی همین حدیث را نیز دریافت نفرموده است.

۲- چرا شما با یکی دو حدیث این همه اصول دین و مسائل مربوط به آن را، بر طبق ارسطوئیات و یونانیات، وارونه تنظیم می کنید؟

می گوید: وقتی که بتوانیم از یک حدیث «لَا تَنْقُضِ الْیَقِینَ بِالشَّکِّ» محتوای پنجاه- شصت جلد مطلب درباره استصحاب در بیاوریم پس می توانیم از یکی دو حدیث این همه اصول عقاید و مسائل مربوطه را در بیاوریم و بگوئیم همه چیز خداست.

اولاً: گفته شد که حضرات حتی یک حدیث نصّ و سالم برای این همه مسائل اصولی و دامنه گسترده آن ها، ندارند. در سرتاسر اسفار بگردید چند حدیث به کار رفته؟ و در آن میان چه تعداد از آن ها صحیح است یا سالم و بی عیب است؟ یا نیازمند هزار تکلّف در تاویل، نیست؟

ثانیاً: اصل و اساس قوّت و صحت و کاربرد حدیث «لَا تَنْقُضِ الْیَقِینَ بِالشَّک» به حدّی است که اگر بر فرض حدیث هم نبود، باز پایه و اساس زندگی هر انسان است حتی پایه و اساس کلاغ ها هم هست تا چه رسد به انسان عاقل. اگر کلاغ از لانه خودش برای طعمه به جای دور رود هنگام برگشت اگر در بقاء و عدم بقای لانه اش شک کند، استصحاب می کند که لانه سرجای خود هست و به طرف آن می رود.

یعنی استصحاب در امور زندگی بشر یک امر مسلّم و مورد عمل همهٔ عقلای جهان در طول تاریخ جهان بوده است. حدیث آمده این اصل مسلّم را در تشریعیات نیز حاکم کرده است و سزاوار است به وسعت زندگی عینی عقلا، در شریعت نیز گسترش یابد.

ثالثاً: چه کسی از ما خواسته است که این همه به علم اصول فقه، گسترش بدهیم؟ امام خمینی قدس سره که خود یک فقیه فحل اصولی است در کتاب رسائل خودش، می فرماید علم اصول به عنوان یک علم هدف نیست، ابزار است و نباید بیش از حد گسترش یابد.

رابعاً: اگر درباره استصحاب هزاران جلد کتاب هم نوشته باشیم باز فقط درباره یک قاعدهٔ واحد است در کنار آن همه قواعد اصول فقه و قواعد فقهیه.

اما آن چه حضرات آورده اند یک دین گسترده است با همهٔ اصول دینش و مسائل مربوطه به آن حتی جزئیات زندگی در منزل که «تدبیر امور منزل» نامیده اند.

رابعاً: حدیث استصحاب با هیچ آیه ای از قرآن و با هزاران حدیث دیگر، هیچ تناقض و تضادی ندارد. اما حضرات با سرتاسر قرآن و همهٔ احادیث در تضاد هستند بل در تناقض.

خامساً: و بالاخره چه کسی در این جهان یافت می شود که نداند همه چیز حضرات، ارسطوئیات و بودائیات است–؟ مگر این واقعیت بزرگ قابل انکار است؟

۹

بازهم بحث در مجردات

ج۲ ص۳۳.

متن سخن علامه مجلسی(ره): و قیل إن النفس لمّا کان مجرّدا یعرف بالتفکر فی أمر نفسه ربه تعالی و تجرّده و قد عرفت ما فیه .

ترجمه: و برخی ها گفته اند: چون نفس مجرّد است، شخص با تفکر در نفس خودش، خدایش و نیز مجرّد بودن خدایش را می شناسد. و پیش تر اشکال این سخن را شناختی.

توضیح: در وسط صفحه۱۰۱ جلد اول، فرمود: از اخبار برنمی آید که (غیر از خدا) وجودی مجرد باشد.

متن سخن علامه طباطبائی (ره): اشارة الی ما تقدّم منه انّ ظاهر الاخبار عدم کون النفس مجرّدة. والحقّ انّ الکتاب و السنة یدلاّن علی التجرّد من غیر شبهة. و اما اصطلاح التجرّد و المادّیة و نحو ذلک فمن الامور المحدثه.

ترجمه: (این سخن مجلسی) اشاره است بر آن چه پیش تر گذشت که «ظاهر اخبار، عدم مجرّد بودن نفس است». و حق این است که کتاب و سنّت بر تجرّد دلالت دارند، بدون شبهه ای. و اما اصطلاح تجرّد و مادّیت و امثال شان، از امور مستحدثه (بعداً پیدا شده) هستند.

بررسی: هر دو بزرگوار، مخاطب را به آن چه پیش تر گفته اند (مجلسی در صفحه ۱۰۱ و طباطبائی در صفحه ۱۰۴ جلد اول) ارجاع داده اند، بنده نیز به شرحی که در همان جا آورده ام، ارجاع می دهم.

اما مرحوم طباطبائی در این سخنش مطلبی را افزوده است و می فرماید: اصطلاح تجرّد و مادّیت بعداً پیدایش یافته اند.

این جمله پاسخی است به مجلسی که می گوید: از ظاهر اخبار چیزی به دست نمی آید که دلالت کند بر وجود مجردی (غیر از خدا).

و طباطبائی(ره) می گوید: چون اصطلاح تجرّد بعدها پیدا شده، بنابراین در این باره از ائمه طاهرین(ع) پرسش نشده تا در ظاهر حدیث ها بیاید.

و اگر کسی به آن مرحوم اشکال کند که: چرا اصطلاحی که در زمان پیامبر(ص) و ائمه(ع) نبوده، ایجاد کرده اند؟ پاسخ می شنود که: اصطلاحات فراوانی حتی در فقه نیز داریم که در زمان معصومین (ع) نبودند و علما آن ها را از قرآن و احادیث استنباط و استخراج کرده اند.

و این پاسخ کاملاً حق و درست است. اما:

اولاً: بحث از ماده، هیولا، صورت و این که «مصدر» – خدا– و نیز «صادر اول» نه ماده دارد، و نه هیولا، و نه صورت و مجرّد از این ها است از همان ۲۳۰۰ سال پیش که ارسطو در حال مشی و مشّایانه بحث می کرد، بودند. و اگر این مباحثات از مبانی اندیشه ارسطو، حذف شود مکتب او هیچ و صفر می شود. پس باید گفت وجود ارسطو و مباحثاتش همگی افسانه ای است که بعداً ساخته شده، اما کسی چنین سخنی را نمی پذیرد.

ثانیاً: علت این که لفظ تجرّد (یا هر لفظی که به آن دلالت کند) در تخاطبات و محاورات ائمه(ع) با اصحاب شان نیامده، این است: آنان همگی به حدّی ارسطوئیات را باطل می

دانستند، چنین اصطلاحات را مسلّم البطلان و مفروغ عنه، می دانستند و آن را قابل بحث نمی دانستند. تنها هشام بن حکم برای روشن شدن دیگران، کتابی در ردّ ارسطوئیات نوشته است.

ثالثاً: این که می فرماید«کتاب و سنّت بر تجرّد دلالت دارند بدون شبهه ای» دربارهٔ خداوند متعال، کاملاً صحیح است. اما سخن دربارهٔ موجودات غیر از خدا است. حتی یک آیه یا یک حدیث (اعم از نصّ و ظاهر) نداریم که به موجود مجرّد غیر از خدا، دلالت کند، اعم از دلالت ظاهری و دلالت باطنی و اعم از دلالت مطابقی و تضمنی و التزامی. مگر برداشت هائی که دقیقاً مصداق تحریف قرآن و حدیث است.

رابعاً: در مباحث پیشین روشن شد که ارسطوئیان پیشین، واقعیت نور، عکس در آینه، زمان، مکان، را نمی دانستند و لذا سخن از مجرّدات گفته اند. اما امروز ببرکت علم فیزیک واقعیت همهٔ این ها روشن شده، و از مسلّمات اولیه گشته است که غیر از خدا همه چیز زمانمند و مکانمند است و زمان و مکان عین مادّه هستند، و محال است که چیزی مجرّد از مادّه باشد (غیر از خداوند متعال). و این ارسطوئیان و صدرویان امروزی ما، هستند که همچنان به این باورهای باطل اصرار می ورزند.

۱۰

چگونگی «زمان» در عالَم برزخ

ج۲ ص۵۱ و۵۲.

متن حديث: سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (ع) يَقُولُ كَانَ فِی خُطْبَةِ أَبِی ذَرٍّ رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ يَا مُبْتَغِیَ الْعِلْمِ لَا يَشْغَلُكَ أَهْلٌ وَ مَالٌ عَنْ نَفْسِكَ أَنْتَ يَوْمَ تُفَارِقُهُمْ كَضَيْفٍ بِتَّ فِيهِمْ ثُمَّ غَدَوْتَ عَنْهُمْ إِلَى غَيْرِهِمْ. الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةُ كَمَنْزِلٍ تَحَوَّلْتَ مِنْهُ إِلَى غَيْرِهِ وَ مَا بَيْنَ الْمَوْتِ وَ الْبَعْثِ إِلَّا كَنَوْمَةٍ نِمْتَهَا ثُمَّ اسْتَيْقَظْتَ مِنْهَا. يَا مُبْتَغِیَ الْعِلْمِ إِنَّ قَلْباً لَيْسَ فِيهِ شَیْ‏ءٌ مِنَ الْعِلْمِ كَالْبَيْتِ الْخَرِبِ لَا عَامِرَ لَهُ

متن سخن علامه مجلسی(ره): بيان: لعل المراد بقوله ما بين الموت و البعث أنه مع قطع النظر عن نعيم القبر و عذابه فهو سريع الانقضاء و ينتهی الأمر إلی العذاب أو النعيم بغير حساب و إلاّ فعذاب القبر و نعيمه متصلان بالدنيا فهذا كلام علی التنزل أو يكون هذا بالنظر إلی الملهوّ عنهم لا جميع الخلق.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): هذامنه رحمه الله عجيب فانّ كون الموت نوماً والبعث كالانتباه عن النوم، ليس مقصورا بكلام أبی ذر رحمه الله، والاخبار مستفيضة بذلک علی ماسيأتی فی ابواب البرزخ و سؤال القبر و غيرذلک، بل المراد ان نسبة الموت و البرزخ

إلی البعث کنسبة النوم إلی الانتباه بعده. و أعجب منه قوله ثانیا أو یکون هذا بالنظر إلی الملهوّ عنهم لا جمیع الخلق، فانّ ترک بعض الاموات ملهوّاً عنه، مما یستحیل عقلا و نقلا، و ما یشعر به من الروایات مؤوّل او مطروح البتّة.

ترجمه حدیث: شنیدم از امام باقر(ع) که فرمود: در خطبهٔ ابوذر (رحمة الله علیه) چنین بود: ای کسی که در صدد علم اندوزی و دانشجو هستی! اهل و عیال و مال، تو را از نفس خودت باز ندارد، تو روزی که از آن ها جدا می شوی مانند مهمانی هستی که با آنان شب را به سربردی سپس صبحگاهان از میان شان خارج شده و به سوی دیگران رفته ای. دنیا و آخرت مانند منزلی است که از یکی به دیگری جا به جا شده ای.

و فاصله ای میان مرگ و رستاخیز (حضور در محشر) نیست مگر مانند خوابکی که خوابیدی سپس بیدار شدی.

ای طالب دانش! قلبی که در آن چیزی از علم نباشد مانند خانهٔ ویران است که تعمیر کننده ای ندارد.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): بیان: شاید مراد از «ما بین مرگ و محشر...» این باشد که با صرف نظر از نعیم قبر (بر خورداری فرد نیکوکار در برزخ) و با صرف نظر از عذاب قبر (معذب شدن فرد بدکار در برزخ)، آن مدتِ برزخ سریع الانقضاء است و ماجرا منتهی می شود به عذاب (دربارهٔ بدکاران) و به نعیم بدون حساب (درباره نیکوکاران).

این سخن و برداشت از حدیث، بنابر تنزّل است.

(یعنی از پیام آن همه حدیث که کمّ و کیف عذاب در برزخ یا بر خورداری در آن، با آن گستردگی هستند، تنزّل شده است).

یا بگوئیم که این (گستردگی عذاب و ثواب در برزخ) دربارهٔ افرادی است که متروک می شوند نه همهٔ مردم.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): این سخن از آن مرحوم (مجلسی) عجیب است. زیرا این که «مرگ خواب است و بر خاستن به محشر مانند بیدار شدن است»، تنها به سخن ابوذر (رحمه الله) منحصر نیست و حدیث ها در این باره مستفیض هستند همان طور که در ابواب برزخ و سؤال قبر و غیره خواهد آمد.

بل مراد این است که نسبت موت و برزخ، با بعث به محشر، نسبت خواب است با بیدار شدن از خواب.

و عجیب تر از این، گفتار دوم او (مجلسی) است که می گوید: «یا بگوئیم که این دربارۀ افرادی است که متروک می شوند نه همۀ مردم». زیرا ترک بعضی اموات به صورت «ملهواً عنه» از محالات عقلی و نقلی است. و آن چه برخی روایات به این معنی اشعار دارند، یا باید تأویل شوند و یا مردود شوند.

بررسی: مقدمه: ارواح کسانی که از صدها هزار سال پیش تا به امروز مرده اند در عالم برزخ به سر می برند. و صدها هزار بل میلیون ها سال مانده است که محشر و قیامت بر پا شود[۴۶].

اما آیه های متعدد و حدیث هائی داریم که می فرمایند: فاصله میان مرگ هر آدمی با روز محشر و قیامت، خیلی اندک خواهد بود از آن جمله:

۱- آیه ۱۱۲ و ۱۱۳ سوره مومنون: **قالَ کَمْ لَبِثْتُمْ فِی الْأَرْضِ عَدَدَ سِنینَ - قالُوا لَبِثْنا یَوْماً أَوْ بَعْضَ یَوْمٍ:** خداوند می گوید: چه قدر در زمین (پس از مرگ) درنگ کردید؟ می گویند: یک روز یا بخشی از یک روز.

۲- آیه ۵۲ سوره اسراء: **یَوْمَ یَدْعُوکُمْ فَتَسْتَجیبُونَ بِحَمْدِهِ وَ تَظُنُّونَ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلاَّ قَلیلاً**

---

[۴۶] این موضوع به طور مشروح و مستدل در «تبیین جهان و انسان» بخش معاد شناسی، آمده است- سایت بینش نو.

و حدیث معروف که می فرماید«إِذَا مَاتَ ابْنُ آدَم فقامت قیامته»، و حدیث های دیگر.

در کتاب «تبیین جهان و انسان» شرح داده ام که چرا گذشت زمان در برزخ برای ارواح، خیلی سریع است. که بستگی به چیستی روح و چیستی زمان، دارد.

و از جانب دیگر: حدیث های فراوان داریم که افراد در عالم برزخ به حسب اعمال شان در دنیا، ثواب و عذاب گسترده دارند که در یک روز یا بخشی از روز دنیوی ما نمی گنجند.

پس باید گفت: همان طور که زمان در برزخ برای ارواح، سریع الانقضاء است، ثواب و عذاب نیز به همان سرعت است.

مجلسی(ره) می گوید: تشبیه مرگ و بعث به خوابیدن و بیدار شدن، تنها سریع الانقضاء بودن زمان برزخ است، و گستردگی ثواب و عذاب را نفی نمی کند. زیرا عذاب قبر و نعیم قبر به دنیا متصل هستند نه به آخرت. (عالم برزخ بخشی از دنیا محسوب می شود نه آخرت).

یعنی: ثواب و عذاب گسترده که درباره عالم برزخ است بر اساس زمان دنیوی است که سریع الانقضاء نیست.

آن گاه می گوید: پس باید گفت: این حدیث بر اساس «تنزل» یعنی به فرضِ صرف نظر از ثواب و عذاب، سخن می گوید.

نتیجه سخن مجلسی(ره) چنین می شود:

۱- زمان در عالم برزخ (با صرف نظر از ثواب و عذاب عالم برزخ) سریع الانقضاء است.

۲- زمان در عالم برزخ با توجه به گستردگی ثواب و عذاب در برزخ، خیلی طولانی و از سنخ زمان دنیوی است و اساساً هر چه در پیش از بعث و محشر، است به عالم دنیا مربوط است پس زمانش نیز باید دنیوی باشد.

۳- بنابر این، حدیث در مقام فرض، صرف نظر، و تنزّل است.

علامه طباطبائی(ره) می گوید: چون اخبار در تشبیه عالم برزخ (از مرگ تا بعث) به خوابیدن و بیدار شدن، مستفیض و متعدد هستند، نمی توان همه آن ها را به تنزل و صرف

نظر، حمل کرد. و این سخن مجلسی عجیب است. پس باید گفت: زمان در عالم برزخ از هر جهت سریع است و همه آن ثواب و عذاب های گسترده نیز در همان زمان بس سریع، خواهد بود.

حق با علامه طباطبائی است. شرح علمی این مسئله را به آن چه در «تبیین جهان و انسان» در بخش معاد شناسی، عرضه داشته ام، ارجاع می دهم. در این جا فقط یک «مثال»– البته فقط مثال– می آورم: شخصی یک ساعت خوابیده بود، در آن یک ساعت رؤیائی دیده بود و آن را نوشته بود، که تعبیر عینی آن به درازای هشت سال طول کشید.

این فقط یک مثال است تا امکان ثواب و عذاب گسترده را در زمانی اندک نسبت به زمان دنیوی ما، را نشان دهد. والا ثواب و عذاب برزخی، واقعیت است نه رؤیا.

و این موضوع یعنی «نسبیت» به ویژه دربارهٔ زمان، در عرصه دانش فیزیک بحث اصیل و شیرینی دارد که از بحث ما خارج است.

اما بخش دوم سخن علامه مجلسی(ره): می گوید: یا (حدیث را به تنزّل حمل نکنیم) بگوئیم: آن همه ثواب و عذاب گسترده دربارهٔ افرادی است که متروک می مانند، نه همهٔ مردم.

یعنی: آن که مورد نظر حدیث است اکثریت یا بخشی از مردم است که از نظر ثواب و عذاب نیز، زمان برای شان سریع است. و آن اخبار که خبر از ثواب و عذاب گسترده می دهند دربارهٔ بخشی از مردم سخن می گویند بخشی که متروک می مانند و زمان طولانی بر آنان می گذرد.

علامه طباطبائی(ره) این سخن را نیز ردّ می کند. و حقّ با اوست. زیرا همه آیات و احادیث باب، به طور «عام» و «مطلق» آمده اند و همان طور که نمونه اش را مشاهده کردیم، زمان عالم برزخ را (در مقایسه با زمان دنیوی) برای همگان خیلی کوتاه معرفی می کنند.

اما استدلال مرحوم طباطبائی که می گوید «متروک گذاشتن بعضی اموات عقلاً و نقلاً محال است»، جای تامّل دارد.

اما عقلا: اگر در مطلب اول می فرمود که سخن مجلسی محال است عقلاً، کاملاً به جا بود. زیرا امکان ندارد زمانِ یک عالَم سریع الانقضاء باشد اما ثواب و عذاب در آن بسی طولانی باشد. و لذا مجلسی فرمود: این سخن در مقام تنزّل است. تا این اشکال عقلی متوجه سخنش نباشد.

لیکن در این مطلب دوم، هیچ وجهی برای محال عقلی نیست؛ اگر فرض شود که بعث با نوعی تدریج خواهد بود و عدّه ای به دلیل چگونگی عمل شان زودتر به محشر می روند و عدّه ای دیگر به دلیل چگونگی عمل شان خیلی دیرتر به محشر خواهند رفت. آیا این فرض، فرض محال است یا فرض ممکن؟-؟

نقل: و همچنین اگر حدیث هائی که به این «تدریج» اشعار دارند، را تأویل نکنیم، با کدام دلیل نقلی یا اصلی از اصول به اصطلاح نقلی دین، سازگار نمی شود؟

خواهیم دید (و همان طور که از بیانش روشن است) مراد مرحوم طباطبائی از نقل، آیه یا فلان حدیث معین نیست، مرادش اصول مسلّم دینی است.

چرائی استدلال این چنینی در این نکته است که او به مراد مجلسی از کلمه «ملهّو»، توجه نکرده است؛ این کلمه کاربرد متعدد دارد که در برخی از آن ها عنصر منفی هست که با علم و عدل خدا سازگار نیست و محال است مانند:

۱- ملهّوعنه: چیزی یا امری از امور، که کسی به دلیل اشتغال به لهو و لعب، آن را فراموش کند.

۲- ملهّوعنه: چیز یا امری که کسی به دلیل اشتغال به کار عاقلانهٔ دیگر، آن را فراموش کند، یا از آن غافل باشد.

۳- ملهّوعنه: چیز یا امری که کسی به دلیل اهمیت یک چیز دیگر یا امر دیگر، به طور دانسته آن را متروک گذارد. زیرا نمی تواند هر دو را همزمان انجام دهد.

بدیهی است که علامه مجلسی(ره) و حتی هر فرد عاقل دیگر، چنین تعبیری را درباره کار خداوند، نکرده و نمی کند. و درست است هر کس چنین تعبیری را بکند سخنش هم محال عقلی است و هم محال (باصطلاح) نقلی.

اما کلمه مذکور معنی و کاربرد چهارم هم دارد که مورد نظر مجلسی(ره) است و او اساساً گمان هم نمی کرده که کسی سخنش را به معانی مذکور معنی کند.

کاربرد چهارم: ملهّوعنه: چیز یا امری که متروک گذاشته شده (متروک گذاشته شده تا زمان معین، یا الی الاَبد).

لغت: لها لُهّیاً و لَهیاناً عن الشّیئ: ترک ذکره[۴۷].

در این کاربرد «ترک عمدی» است نه فراموشی.

همان طور که در صیغه اَمر، می گویند:

الْهَ لَهُ کما یلهی لک: اصنع به کما یصنع بک: با او همان رفتار کن که با تو می کند: او را ترک کن همان طور که او تو را ترک کرده است.

ممکن است برخی از افراد دقیق نگر با توجه به «یلهی» گمان کنند که این صیغه امر از باب «لهو»- واوی- نیست، از باب «لهی» و یائی است. برای روشن شدن مطلب باید گفت: اساساً در زبان عرب «لهی یلهی»- یائی- نیامده و به همین خاطر اقرب الموارد در ابتدای بحث

---

[۴۷] توجه: المنجد چنین آورده است: لها لهّیاً و لَهیاناً عن الشیئ: سلاعنه و غفل ıı ترک ذکره.
به علامت «ıı» توجه کنید که نشان می دهد در معنای اول غفلت است اما در معنای دوم غفلت نیست.
اما اقرب الموارد این نکته را مراعات نکرده است همان طور که درباره هر واژه ای سبکش همین است.

از این واژه می گوید (واویّ). تا اشتباهی رخ ندهد. یلهی همان یلهو است که با (ی) نیز تلفّظ می شود.

بنابراین، با صیغه امر در عبارت فوق، از شخصی خواسته می شود که عمداً شخص دیگر را ترک کند.

اکنون: آیا دربارهٔ بعث و حضور مردم در محشر، بر «تدریج» معتقد باشیم یا نه؟-؟ بسته به این است که مراد از تدریج چیست؟:

۱- مراد از تدریج این است که همگان در یک آن و لحظه در محضر حاضر نشوند و با نوعی تدریج زنده شده و به محشر بروند.

نظر به این که ما (پیروان ائمه-ع-) به معاد جسمانی معتقد هستیم، نه به معاد مثالی و خیالی. و عالَم جسمانی عالَم زمانمند است و زمان عین «تدریج» است باید گفته شود که عالَم محشر (و عالَم بهشت و دوزخ) زمانمند و با تدریج است.

۲- مراد از تدریج این باشد که گروهی یا بخشی از مردم به دلیل چگونگی اعمال شان زمان مدیدی در برزخ متروک خواهند ماند. دلیل محکمی از قرآن و حدیث برای این گونه تدریج نداریم مگر اِشعارهائی که مرحوم طباطبائی به آن ها اشاره کرد و فرمود: باید این گونه اخبار، تأویل یا مردود شوند.

بنابراین هر دو نظر علامه طباطبائی درباره اصل هر دو مطلب درست است. اما نه بر اساس استدلالی که فرموده اند.

تأویل و یا مردود دانستن اخبار مشعر مذکور، به دلیل «اِعمال تعادل و تراجیح» است نه به دلیلی که ایشان فرموده اند. زیرا وقتی که «ملهّو» را درست معنی کنیم، نه محال عقلی است و نه محال از نظر کتاب و سنّت.

۱۱

دربارهٔ حدیث ثقلین.

ج۲ ص۱۰۴.

متن سخن علامه مجلسی(ره): و إنّهما لن یفترقا یدلّ علی أنّ لفظ القرآن و معناه عندهم(ع)[1]

ترجمه: و این که فرموده «لن یفترقا»- قرآن و اهل بیت(ع) از هم جدا نمی شوند-، دلالت دارد که هم لفظ قرآن و هم معنای قرآن، در نزد آنان علیهم السلام، است.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): الظاهرأن هذه الاستفاده منه رحمه الله انتصار للاخبار الدالّة علی تحریف الکتاب مع أن قوله: لن یفترقا، إنما یدل علی أنّ المعارف القرآنیة بحقائقها عند أهل البیت علیهم السلام، و لا نظرفیه إلی التفرقة بین لفظ القرآن و معناه و عدمها کماهو ظاهر.

ترجمه: ظاهر این است که این بهره برداری او (مجلسی) رحمه الله، از حدیث ثقلین، برای تقویت آن اخبار است که دلالت دارند بر تحریف قرآن. در حالی که «لن یفترقا» فقط بر این که «معارف قرآنی با حقایقشان در نزد اهل بیت علیهم السلام هستند» دلالت دارد.

و به هیچوجه بر «تفرقه میان لفظ قرآن و معنایش، و عدم تفرقه» ناظر نیست. چنان که این مطلب روشن است.

توضیح: یعنی جمله «لن یفترقا» هیچ ارتباطی با این که آیا تحریفی در قرآن رخ داده یا نداده، ندارد. تنها در مقام بیان این است که حقایق معارف قرآن در نزد اهل بیت(ع) است.

بررسی:

۱- (باصطلاح) لقائل اَن یقول: این سخن علامه مجلسی(ره) هیچ ارتباطی با تحریف و عدم تحریف قرآن، ندارد. بل که توجهش به عرصهٔ گستردهٔ اختلاف قرائات است که افراد غیر مسئول تحت عنوان قرّاء سبعه یا قُرّاء عشره، برای امّت «حجّت» شده اند در حدّی که گاهی برخی از پیروان اهل بیت(ع) نیز با قرائت آنان به عنوان حجّت، رفتار می کنند.

۲- درست است در آن وقت که پیامبر(صلّ الله علیه وآله) حدیث ثقلین را فرمود و مکرر فرموده است، نه سخن از اختلافات قرائتی در میان بود و نه چیزی به نام تحریف یا عدم تحریف قرآن. و فرمایش آن حضرت تنها به حقایق معارف قرآن معطوف بود، و فرمایش علامه طباطبائی در این موضوع کاملاً درست است. زیرا حدیث با دلالت مطابقی و دلالت تضمّنی، بر غیر از حقایق معارف، ندارد. اما دلالت التزامی چه طور؟

بی تردید حدیث، دلالت التزامی دارد بر این که «الفاظ قرآن نیز در نزد آن ها است»، بل دلالت تضمّنی دارد و بل دلالت کاملاً مطابقی هم دارد. می فرماید: آنان با قرآن هستند و قرآن با آنان است لفظاً و معناً.

فرمایش علامه طباطبائی دربارهٔ تحریف و عدم تحریف درست است و نمی توان از حدیث ثقلین برای تقویت اخبار دالّ بر تحریف، استفاده کرد. اما اگر مراد علامه مجلسی(ره) اختلاف قرائات باشد، حق با مجلسی است.

و دست بالا می توان گفت مراد مجلسی هر دو است. در این صورت در یکی از دو موضوع حق با مرحوم طباطبائی است و در موضوع دیگر حق با مرحوم مجلسی است. و این مطلب کاملاً روشن است.

وانگهی: درست است در زمان حضرت رسول(ص) اختلاف قرائات وجود نداشت، اما به شهادت احادیث سنی و شیعه، مردم هم برای معانی برخی از آیات و معانی الفاظ آن ها به رسول اکرم(ص) رجوع می کردند و می پرسیدند و هم دربارهٔ خود الفاظ، و آن حضرت در هر دو مورد مرجع مردم بود. و به همین دلیل، اختلاف در قرائت و در معنی به وجود نمی آمد. آن حضرت برای این که همین روال پس از او نیز ادامه یابد نه در اصل معانی اختلاف حاصل شود و نه در الفاظ، به وسیله حدیث ثقلین، همان مرجعیت خود را به اهل بیتش می دهد تا مردم در هر دو مورد به آنان مراجعه کنند تا نه اختلاف در اصول معانی و معارف پیش آید و نه در قرائت الفاظ. که متاسفانه به منشور حدیث ثقلین عمل نشد و در هر دو عرصه، اختلاف پیش آمد.

اساساً لفظ و معنی، همیشه ملازم همدیگر هستند گرچه در موارد زیادی بدون اختلاف در قرائت، در برداشت معانی و معارف، اختلاف پیش می آید.

بنابراین، کنار گذاشتن الفاظ از پیام حدیث ثقلین، درست نیست.

۱۲

مراء

معیار برای مناظرهٔ علمیِ مشروع و نا مشروع

ج۲ ص۱۳۵.

متن حدیث: رُوِیَ أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِلْحُسَیْنِ بْنِ عَلِیٍّ (ع) اجْلِسْ حَتَّی نَتَنَاظَرَ فِی الدِّینِ فَقَالَ یَا هَذَا أَنَا بَصِیرٌ بِدِینِی مَکْشُوفٌ عَلَیَّ هُدَایَ فَإِنْ کُنْتَ جَاهِلًا بِدِینِکَ فَاذْهَبْ وَ اطْلُبْهُ مَا لِی وَ لِلْمُمَارَاةِ وَ إِنَّ الشَّیْطَانَ لَیُوَسْوِسُ لِلرَّجُلِ وَ یُنَاجِیهِ وَ یَقُولُ نَاظِرِ النَّاسَ فِی الدِّینِ کَیْلَا یَظُنُّوا بِکَ الْعَجْزَ وَ الْجَهْلَ. ثُمَّ الْمِرَاءُ لَا یَخْلُو مِنْ أَرْبَعَةِ أَوْجُهٍ إِمَّا أَنْ تَتَمَارَی أَنْتَ وَ صَاحِبُکَ فِیمَا تَعْلَمَانِ فَقَدْ تَرَکْتُمَا بِذَلِکَ النَّصِیحَةَ وَ طَلَبْتُمَا الْفَضِیحَةَ وَ أَضَعْتُمَا ذَلِکَ الْعِلْمَ. أَوْ تَجْهَلَانِهِ فَأَظْهَرْتُمَا جَهْلًا وَ خَاصَمْتُمَا جَهْلًا. أَوْ تَعْلَمُهُ أَنْتَ فَظَلَمْتَ صَاحِبَکَ بِطَلَبِکَ عَثْرَتَهُ أَوْ یَعْلَمُهُ صَاحِبُکَ فَتَرَکْتَ حُرْمَتَهُ وَ لَمْ تُنْزِلْهُ مَنْزِلَتَهُ. وَ هَذَا کُلُّهُ مُحَالٌ فَمَنْ أَنْصَفَ وَ قَبِلَ الْحَقَّ وَ تَرَکَ الْمُمَارَاةَ فَقَدْ أَوْثَقَ إِیمَانَهُ وَ أَحْسَنَ صُحْبَةَ دِینِهِ وَ صَانَ عَقْلَهُ[1]

متن سخن علامه طباطبائی(ره): من قوله: ثم المراء الی آخر ما نقل لیس من الرّوایة کما هو ظاهر.

ترجمه حدیث: روایت شده: مردی به امام حسین علیه السلام، گفت: بنشین تا درباره دین مناظره کنیم. فرمود: ای این (: ای جناب) من به دین خودم بصیر هستم، راه هدایتم برایم روشن است. اگر تو بر دینت جاهل هستی، برو یاد بگیر. من را با مراء (مناظرۀ برتری جویانه) چه کار. شیطان برای شخص وسوسه کرده و نجوی می کند و می گوید: با مردم مناظره کن تا گمان نکنند تو عاجز و نادانی.

وانگهی: مناظرۀ برتری جویانه از یکی از چهار صورت خالی نیست:

۱- یا تو و طرف مقابل تو در موضوعی مراء می کنید که هر دو آن را می دانید. در این صورت در صدد خیر خواهی نیستید. و در صدد فضاحت همدیگر هستید و علم را نابود می کنید.

۲- یا هر دو به آن موضوع نادان هستید. در این صورت، آن چه ابراز می دارید جهل است و مخاصمۀ جاهلانه کرده اید.

۳- یا تو آن را می دانی. در این صورت بر طرف مقابل ستم می کنی که در صدد لغزش او هستی.

۴- یا طرف مقابل آن را می داند (و تو آن را نمی دانی). در این صورت، احترام او را حفظ نکرده و منزلت او را نگه نداشته ای.

و همۀ این ها محال است. پس هر کس منصف باشد، حق را بپذیرد، ممارات را ترک کند، ایمانش را مستحکم کرده و دین داری خودش را زیبا کرده و عقلش را حفظ کرده است.

(توضیح: علامه مجلسی(ره) در این جا سخنی ندارد و علامه طباطبائی درباره خود حدیث نظر می دهد).

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): از آغاز «ثمّ المراء...» تا آخر آن چه (مجلسی) نقل کرده، از روایت نیست، چنان که روشن است.

بررسی: ۱- در ترجمه حدیث، بخش مورد نظر مرحوم طباطبائی را با کلمه «وانگهی» به صورت یک پاراگراف مشخص آوردم، تا منظور آن مرحوم مشخص باشد.

۲- این برداشت به عنوان یک «برداشت» ایشان، کاملاً محترم. لیکن در جمله اخیر که می فرماید: «کما هو ظاهر: همان طور که روشن است». جای درنگ دارد. زیرا دلیلی بر این تفکیک وجود ندارد. گویا ایشان با توجه به کلمه «محال»، این سخن را فرموده است چون هیچکدام از صورت های چهارگانه محال نیستند.

ایشان لفظ محال را به معنی «عدم امکان» فلسفی، معنی کرده اند که از ریشهٔ «حَوَل» و با ضمّهٔ میم، است. و توجه نفرموده اند که این لفظ با کسرهٔ میم و از ریشهٔ «مَحَلَ» و به معنی «کید و مکر» است.

یعنی: همهٔ صورت های چهارگانهٔ مذکور، همراه با مکر و کید است.

با توجه به معنی درست کلمه، پیام حکیمانهٔ سخن، روشن می شود و نشان می دهد که سخن امام(ع) است. و مهم تر این که در همین بخش از حدیث است که معیار مناظرهٔ مشروع و مناظره نا مشروع، تعیین شده است. و چه زیبا فرموده است:

معیار: مناظره ای که در آن، کید و مکر باشد، نا مشروع و سزاوار دانش و اهل دانش، نیست.

و نام چنین مناظره ای «مِراء» است و شرع نیز آن را بشدت نکوهش و تحریم کرده است.

اما مناظره ای که در آن کید و مکر نباشد، مناظرهٔ مشروع است و اسلام نیز بر آن تشویق کرده، بل در مواردی آن را واجب دانسته است.

۱۳

التکبّر، و التکبّر علی الله.

ج۲ ص۱۴۱.

متن حدیث: ابْنُ الْوَلِیدِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنِ ابْنِ هَاشِمٍ عَنِ ابْنِ مَرَّارٍ عَنْ یُونُسَ عَنِ الْخَزَّازِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا یَعْنِی أَبَا جَعْفَرٍ وَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ لَا یَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ کَانَ فِی قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ کِبْرٍ قَالَ قُلْتُ إِنَّا نَلْبَسُ الثَّوْبَ الْحَسَنَ فَیَدْخُلُنَا الْعُجْبُ فَقَالَ إِنَّمَا ذَاکَ فِیمَا بَیْنَهُ وَ بَیْنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ

متن سخن علامه مجلسی(ره): بیان: أی التکبر علی الله بعدم قبول الحق و الإعجاب فیما بینه و بین الله بأن یعظم عنده عمله و یمنّ علی الله به.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): الظاهر أنّ المراد به: أنّ ذلک سیئة بینه و بین ربّه إن شاء اخذه به و إن شاء غفر له، و هو غیر الکبر الذی ذکره و هو استکبار علی الله و لا یغفر له، علی مایفسّره الخبر السابق و اللاحق. و أما ماذکره رحمه الله فظاهر أنه غیر منطبق علی الخبر ان کان أراد بذلک تفسیر تمام الخبر.

ترجمه حدیث: از یکی از امامان؛ امام باقر و امام صادق علیهما السلام: فرمود: داخل بهشت نمی شود کسی که در قلبش به وزن حبّه ای از خردل، کبر باشد.

گفتم: ما ها گاهی که لباس زیبائی می پوشیم در درون مان عُجب (خود بینی) وارد می شود.

فرمود: آن چیزی است بین آن فرد و خدای عزّوجلّ.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): بیان: مراد از این کبر، تکبر بر خدا است: یا با عدم قبول حق، و یا با «خود بین بودن» میان خود و خدا، که شخص دچار عجب باشد و عملش را بزرگ پندارد و بر خدا منّت بگذارد.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): ظاهر این است که مراد این است- احساس خود بینی در درون خود هنگام پوشیدن لباس زیبا- یک سیّئه ای است بین او و خدایش، که اگر خدا بخواهد آن را می بخشد و اگر نخواهد نمی بخشد. و این غیر از آن کبر است که امام فرموده و آن عبارت است از استکبار بر خدا، که بخشوده نمی شود. همان طور که این حدیث را حدیث ما قبل و حدیث ما بعدش تفسیر می کنند.

و اما آن چه (مجلسی) خدایش رحمت کند گفته، روشن است که با حدیث منطبق نمی شود. اگر تفسیر همهٔ حدیث را اراده کرده باشد.

بررسی: مرحوم طباطبائی می فرماید: این حدیث، کبر را بر دو نوع تقسیم می کند:

۱- کبر بر خدا. که بخشوده نمی شود و شخص وارد بهشت نمی شود.

۲- کبری که بر خدا، نیست. این کبر ممکن است بخشوده شود و ممکن است بخشوده نشود.

سپس می گوید: اگر مجلسی(ره) در مقام تفسیر کلّ حدیث باشد، سخنش منطبق با حدیث نیست. و اگر تنها دربارهٔ بخش اول حدیث، بحث می کند حرفش درست است.

اینک بخش اول: داخل بهشت نمی شود کسی که در قلبش به وزن حبّه ای از خردل، کبر باشد.

بخش دوم: احساس خود بینی در اثر پوشیدن لباس زیبا، چیزی است بینه و بین الله.

بدیهی است که مرحوم مجلسی هر دو بخش را تفسیر می کند. زیرا با کلمهٔ «ای» که همیشه برای توضیح «مراد» به کار می رود (و همیشه به آخر سخن مورد تفسیر، بیش از بخش اول، متعلق می شود) شروع کرده است. او در صدد بیان یک نکته مهمی است به شرح زیر:

در ظاهر عبارت حدیث، کبر به دو نوع تقسیم شده:

۱- کبری که مانع از ورود به بهشت است.

۲- کبری که بینه و بین الله است و مانع از ورود به بهشت نمی شود. زیرا ممکن است بخشوده شود.

و چون از جانب دیگر، ادلّه و احادیث داریم که مسلّم می کنند عجب مانع از ورود به بهشت است در حالی که از مصادیق بینه و بین الله، است.

مجلسی به مخاطبش می گوید: اشتباه نکن مراد امام(ع) همهٔ مصادیق «بینه و بین الله» نیست. می گوید: مراد امام(ع) در بخش اول، کبر علی الله است که دو نوع است:

۱- انکار حق. این از مصادیق بینه و بین الله، نیست. زیرا کسی که خدا را انکار می کند، «بینه و بین الله»، برای او معنائی ندارد.

۲- عجب. این از مصادیق بینه و بین الله است.

این هر دو بخشوده نمی شوند.

یعنی مجلسی «کبر بینه و بین الله» را نیز به دو بخش تقسیم می کند: الف: عجب که مانند انکار خدا، مانع از ورود به بهشت است.

ب: نوع دوم مانند احساس خودبینی از پوشیدن لباس زیبا.

این بخش دوم نیز سه گونه است که پس از چند سطر تحت عنوان «تفنّن» خواهد آمد.

اما در بیان علامه طباطبائی، کبر فقط به دو نوع تقسیم می شود: کبری که بخشوده نمی شود، و کبری که ممکن است بخشوده شود. و آن نکتهٔ مهم (و باید گفت: اصل مهم) همچنان مبهم، مجهول، و بدون روشن شدن ذهن مخاطب، می ماند.

به گمانم علامهٔ مجلسی در آن یک سطر و نیم، مقصودش را خیلی خوب بیان کرده و اگر تردید علامه طباطبائی نبود، نیازی به این شرح و بسط که بنده دادم، نداشت.

به حضور خواننده محترم پیشنهاد می کنم: از نو به متن عبارت هر دو بزرگوار توجه فرماید و نیز به متن هر سه حدیث در بحار.

تبصره: مراد از بخشوده نشدن، آن است که شخص با همان حال و بدون توبه از دنیا برود. والاّ «قُلْ یا عِبادِیَ الَّذینَ أَسْرَفُوا عَلی أَنْفُسِهِمْ لا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ یَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمیعاً إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحیمُ» آیه۵۳ سوره زمر.

تفنّن: در حدیث مورد بحث، سخن از «احساس خود بینی در پوشیدن لباس زیبا» آمده. لیکن در حدیث ما قبل آن، اسب سواری، نیز آمده است.

کسانی که با اسب سواری آشنا هستند و رابطه طبیعی با سوارکاری دارند (نه رابطه حرفه ای و ورزشی) بهتر می دانند: فرح، شعف و حتی خود بینی که از اسب سواری به انسان دست می دهد، با سوار شدن به بالاترین خودرو، حاصل نمی شود. (به شرط این که اسب باشد نه یابو. سالم باشد نه رنجور، اسب اصیل شرقی باشد نه مجارستانی) و شاید هیچ چیزی در این موضوع، باصطلاح به گرد پای اسب نرسد.

و احساس مذکور از نظر شرعی مدرّج به درجات زیر است:

۱– احساس فرح و شعف بدون «به خود بالیدن»؛ هیچ اشکال شرعی ندارد، گاهی مستحب هم می شود. و اگر برای روح و روان به عنوان درمان لازم باشد، گاهی واجب نیز می شود.

۲- احساس فرح و شعف همراه با به خود بالیدن؛ حرام است «إِنَّ اللَّهَ لا یُحِبُّ الْفَرِحین» آیه۷۶ سوره قصص. زیرا این نوع فرح نوعی از تکبّر است.

۳- احساس فرح و شعف همراه خود برتر بینی نسبت به دیگران؛ شدیداً حرام است چون حالت استحقار دیگران را نیز دارد و مصداق کامل تکبر بر خلق الله است.

این نوع تکبرها ممکن است در شرایطی بخشوده شوند و در شرایطی بخشوده نشوند. و هیچکدام از این ها تکبّر علی الله، نیست که بخشوده نمی شود.

۱۴

در معنی «حَدِّثْ عَنْ بَنِی إِسْرَائِیلَ وَ لَا حَرَجَ»

ج۲ ص۱۵۹ و ۱۶۰.

متن حدیث: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ (ع) جُعِلْتُ فِدَاکَ حَدِیثٌ یَرْوِیهِ النَّاسُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ حَدِّثْ عَنْ بَنِی إِسْرَائِیلَ وَ لَا حَرَجَ. قَالَ نَعَمْ قُلْتُ فَنُحَدِّثُ عَنْ بَنِی إِسْرَائِیلَ بِمَا سَمِعْنَاهُ وَ لَا حَرَجَ عَلَیْنَا قَالَ أَ مَا سَمِعْتَ مَا قَالَ کَفَی بِالْمَرْءِ کَذِباً أَنْ یُحَدِّثَ بِکُلِّ مَا سَمِعَ فَقُلْتُ وَ کَیْفَ هَذَا قَالَ مَا کَانَ فِی الْکِتَابِ أَنَّهُ کَانَ فِی بَنِی إِسْرَائِیلَ فَحَدِّثْ أَنَّهُ کَانَ فِی هَذِهِ الْأُمَّةِ وَ لَا حَرَجَ

متن سخن علامه مجلسی(ره): بیان: لأنه أخبر النبی(ص) أنه کل ما وقع فی بنی إسرائیل یقع فی هذه الأمة و یدل علی أنه لا ینبغی نقل کلام لا یوثق به

متن سخن علامه طباطبائی(ره): هذا المعنی یدل علی انه رحمه الله حمل قوله: هذه الامة علی امة محمد صلی الله علیه وآله فارتکب هذا التکلف، مع أن الظاهر أن المراد بهذه الامة بنو اسرائیل والمعنی: أن ما قصّه الله عن بنی اسرائیل فی کتابه یجوز نقله فی صورة الخبر.

ترجمه حدیث: به امام صادق(ع) گفتم: فدایت شوم، حدیثی هست که مردم روایت می کنند: رسول خدا (صل الله علیه و آله) فرموده است: از بنی اسرائیل سخن بگو [آزاد و] بدون تنگنا.

فرمود: بلی درست است.

گفتم: پس می توانیم دربارهٔ بنی اسرائیل هر چه را که شنیدیم بگوئیم و هیچ تنگنا و حرجی بر ما نیست؟

فرمود: مگر سخن دیگر پیامبر(ص) را نشنیده ای که فرموده است: برای شخص در دروغگو بودن، کافی است که هر آن چه شنیده بگوید.

گفتم: پس این چگونه است؟

فرمود: (مراد پیامبر–ص–) این است که آن چه در قرآن دربارهٔ بنی اسرائیل آمده بگو که آن در این امّت رخ داده است (یا: در این امت رخ می دهد). و هیچ حرجی بر تو نیست.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): بیان: برای این که پیامبر(ص) فرموده است: هر چه در بنی اسرائیل رخ داده در این امّت نیز رخ خواهد داد. و نیز این حدیث دلالت می کند که: سخنی غیر موثّق، سزاوار نقل نیست.

توضیح: حدیث متعدد از پیامبر اکرم(ص) داریم که فرموده است: آن چه در بنی اسرائیل رخ داده «طابق النعل بالنعل» و «حذواً بالحذو» در امت من نیز رخ خواهد داد. مرحوم مجلسی حدیث مورد بحث را نیز در همین بستر تفسیر می کند.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): این معنی دلالت دارد که او (مجلسی) رحمت خدا بر او باد، جملهٔ «هذه الاُمّه» را بر امت محمد(صلّ الله علیه و آله) حمل کرده است و مرتکب این تکلّف شده است. در حالی که ظاهر این است که مراد از امت، بنی اسرائیل

است. و معنی چنین می شود: آن چه خداوند در قرآن از بنی اسرائیل حکایت کرده، جایز است به صورت خبر نقل شود.

بررسی: مطابق تفسیر علامه طباطبائی، معنی فرمایش پیامبر(ص) که فرموده: «حَدِّثْ عَنْ بَنِی إِسْرَائِیلَ وَ لَا حَرَجِ» این است که آن چه خداوند در قرآن دربارهٔ بنی اسرائیل گفته، می توانید بدون حرج باز گوئی کنید.

اما در این صورت، کلام پیامبر(ص) مصداق «توضیح واضحات» می شود. زیرا بدیهی است هر چه را که خداوند در قرآن گفته است، می توان (و بل که باید) بازگو کرد.

ظاهراً مراد مرحوم طباطبائی این است که: در موضوعات دیگر که در قرآن آمده دقت و احتیاط کنید لیکن آن چه دربارهٔ بنی اسرائیل آمده، بدون حرج نقل کنید.

اما بی تردید خود آن مرحوم چنین جوازی را به کسی نمی دهد و نداده است؛ در متن تفسیر المیزان دربارهٔ آیات مربوط به بنی اسرائیل هم اقوال مختلف شمرده و هم در میان شان گزینش کرده و گاهی هم نظر ویژه ای داده است، هم دقّت کرده و هم احتیاط.

اما در تفسیر علامه مجلسی، سخن پیامبر(ص) مصداق توضیح واضحات و (نعوذ بالله) لغو نمی شود. و حدیث در زمرهٔ احادیث «طابق النعل بالنعل» و «حذواً بالحذو» قرار می گیرد.

۱۵

منشأ و ماهیت علم أئمّه علیهم السلام

ج۲ ص۱۷۴.

متن حدیث: مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَیْنِ عَنِ ابْنِ بَشِیرٍ عَنِ الْمُفَضَّلِ عَنِ الْحَارِثِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(ع)، قَالَ قُلْتُ أَخْبِرْنِی عَنْ عِلْمِ عَالِمِکُمْ. قَالَ وِرَاثَةٌ مِنْ رَسُولِ اللَّه(ص) وَ مِنْ عَلِیِّ بْنِ أَبِی طَالِبٍ(ع). فَقُلْتُ إِنَّا نَتَحَدَّثُ أَنَّهُ یُقْذَفُ فِی قَلْبِهِ أَوْ یُنْکَتُ فِی أُذُنِه. فَقَالَ أَوْ ذَاکَ.

متن سخن علامه مجلسی(ره): بیان: قوله(ع) أو ذاک أی قد یکون ذاک أیضا و سیأتی شرحه فی کتاب الإمامة.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): تردیده علیه السلام إبهام منه لما سأله و ذلک أن السائل لمّا کان یزعم أن القذف فی القلب غیر هذا الذی ذکره علیه السلام و أنّ هذه الوراثة إنما هی بالتحمل مثل روایة أحدنا عن مثله و لم یرق ذهنه إلی أزید من ذلک صدّق علیه السلام ما ذکره بطریق الابهام، و حقیقة الامر أن الطریقان فیهم واحد کما یدل علیه الروایات الاتیة.

ترجمه حدیث: به امام صادق(ع) گفتم: به من خبرده از (چگونگی) علم عالم شما. فرمود: وراثتی است از رسول خدا(ص) و علی ابن ابی طالب(ع). گفتم: در میان ما حدیث می شود که به قلب امام انداخته می شود و بر گوشش «نَکت» می شود،-؟ فرمود: و یا آن.

توضیح: ۱- عالمکم: از میان شما اولاد پیامبر(ص)- مراد ائمّه طاهرین است.

۲- نتحدّث: به همدیگر نقل می کنیم و در میان ما دست به دست می گردد.

۳- یُقذف فی قلبه: به قلبش انداخته می شود.

۴- یُنکت فی اذنه: نَکَتَ الارض باصبعه: ضربها به حال التفکّر: در حال تفکّر با نوک انگشت بر زمین زد.

نُکته، نیز از همین ماده است. در این حدیث به معنی «نکته های علمی از ناحیهٔ خداوند به گوش امام القاء می شود» است.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): بیان: جملهٔ «و یا آن.» که در کلام امام (ع) هست، یعنی: گاهی هم آن (قذف و نَکْت) می شود.

ترجمه سخن علامه طباطبائی: تردید امام صادق(ع) برای «مبهم کردن موضوعی است که راوی از او پرسیده». زیرا راوی گمان می کرده که قذف به قلب، غیر از آن وراثت است که امام فرموده او گمان می کرده که این وراثت فقط از طریق حمل علم - تعلیم و تعلم از همدیگر- است، همان طور یکی از ما ها علم را از فرد دیگر ی مثل خودمان، بر می گیریم. و توان ذهن راوی به بیش از این، نمی رسید.

لذا امام علیه السلام گفتار راوی را به طریق ابهام تایید کرد. در حالی که در حقیقت، هر دو راه (وراثت و قذف در قلب) در ائمه(ع) یک راه واحد است. همان طور که روایات بعدی به این دلالت دارند.

توضیح: یعنی امام(ع) عمداً مسئله را در هالۀ ابهام گذاشت. و این سخن مرحوم طباطبائی، در موارد خودش درست است. زیرا مطابق «نُکَلِّمَ النَّاسَ عَلَی قَدْرِ عُقُولِهِم»، گاهی ائمه طاهرین علیهم السلام، با توجه به عدم توان و کشش ذهن مخاطب، موضوع را در هالۀ مبهم، وا می گذاشتند.

بررسی: ۱- «در هاله ابهام واگذاشتن»، غیر از «مبهم کردن مطلب» است. اهل بیت(ع) هرگز برای اصحاب ایجاد ابهام، نکرده اند. زیرا چنین رفتاری نقض غرض امامت است.

درست است: در موارد تقیه گاهی چنین رفتاری داشته اند، نه دربارۀ مخاطبی که از توان ذهنی لازم برخودار نیست. درباره چنین اشخاصی مسئله را خیلی باز نمی کردند و آن را با هاله ای از ابهام رها می کردند. نه این که ایجاد ابهام می کردند.

در ادبیات فارسی «ابهام» یعنی مبهم بودن. اما در عربی ابهام یعنی مبهم کردن و ایجاد ابهام در یک مسئله. و علامه طباطبائی سخنش را به عربی نوشته است.

۲- راوی که در این حدیث مخاطب امام صادق(ع) است، کیست؟ آیا از افراد هوشمند و دارای ذهن قوی است یا فاقد توان کافی ذهن است؟ این ها پرسش هائی هستند که ابتدا باید پاسخ شان روشن شود، سپس نوبت به داوری مرحوم علامه می رسد.

مخاطب یکی از اصحاب امام صادق(ع) است بنام «حارث»، این شخصیت را به وسیله حدیث دیگر خواهیم شناخت. اما اگر ما باشیم و فقط این حدیث، چون در میان اصحاب آن حضرت افراد زیادی به این نام هستند، تعیین دقیق این شخصیت دشوار است زیرا در این حدیث، بدون لقب، کنیه، نام خانوادگی و طایفه ای، آمده است. اما دو چیز ما را بر اهمیت شخصیت او رهنمون می شود:

۱- همین که نام او مطلق و بدون قید و توضیح آمده، حاکی از این است که او در میان افراد موسوم به حارث، شناخته ترین فرد بوده است، چون معمولاً شخصیت های برتر را به

طور مطلق و بدون توضیح می آورند و معمولاً شخصیت های ردهٔ پایین را با عناوین توضیحی می آورند.

۲– شخصی که این حدیث را از او نقل می کند مفضل بن عمر است فرد هوشمندی که حتی به دلیل ذکاوت ذهنش مورد حسادت برخی از اشخاص، بود. تنها یک اثر او در میان آثارش که «توحید مفضل» است در نشان دادن مقام علمی و هوشمندی و توان استعدادی او و نبوغ او، کافی است. منشور علمی ای که برخی از علمای ما هنوز هم در دریافت معانی برخی از ابعاد آن، نا توان هستند.

چگونه ممکن است کسی مانند مفضّل، از یک آدم کم هوش و فاقد توان درک، سخن امام صادق(ع) را روایت کند؟ آن هم در دقیق ترین و حساس ترین مسائل از قبیل «منشأ و ماهیت علم ائمه– ع–».

اتفاقاً همین روحیهٔ استثنائی، و روحیّه بی اعتنائی او نسبت به افراد کم استعداد باعث می شد که بر علیه او شایعه سازی کنند. هر کسی احوالات مفضل را در متون (علم رجال) – از آن جمله: معجم الرجال مرحوم خوئی(ره) از صفحه ۳۱۵ تا صفحه ۳۳۰– با دقت مطالعه کند، این واقعیت را به خوبی مشاهده می کند. حتی مخالفانش نیز او را فردی هوشمند می دانند.

بنابراین، فرمایش مرحوم طباطبائی علاوه بر این که بدون دلیل است نوعی ارسال مسلّم، نیز می باشد.

و جالب این که: مفضل که این حدیث را از حارث، از بیان امام صادق(ع) نقل می کند، در زمان امام کاظم(ع) از نو آن را از آن حضرت می پرسد، می گوید: به امام کاظم(ع) گفتم: برای ما از امام صادق(ع) روایت شده که فرمود: علم ما غابر، مزبور، و نکت فی القلوب، و نَقْر در اسماع، است. امام کاظم فرمود: غابر علم سابق ما است، مزبور علمی است که به ما می

آید. و نکت فی القلوب، الهام است. و نقر در گوش ها، أمر فرشته است.– کافی، کتاب الحجة باب «جهات علوم ائمه(ع) ح ۳.

در این حدیث خود مفضل مخاطب امام است.

و جالب تر این که در حدیث شماره۲ همان باب از کافی، مشخص شده که در حدیث مورد بحث ما مخاطب امام صادق(ع) حارث بن المغیره شخصیت نامدار و صحابی مورد وثوق و مورد تایید دانشمندان، بوده است:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِی زَاهِرٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مُوسَى عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ قُلْتُ أَخْبِرْنِی عَنْ عِلْمِ عَالِمِكُمْ قَالَ وِرَاثَةٌ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ (ص) وَ مِنْ عَلِیٍّ (ع) قَالَ قُلْتُ إِنَّا نَتَحَدَّثُ أَنَّهُ يُقْذَفُ فِی قُلُوبِكُمْ وَ يُنْكَتُ فِی آذَانِكُمْ قَالَ أَوْ ذَاكَ.

اگر افرادی مانند حارث بن المغیره را ضعیف الذّهن بدانیم، آن وقت ما می مانیم و حوض مان.

در این موضوع حدیث های دیگری هست که به برخی از آن ها اشاره خواهد شد.

پرسش: چرا علامه طباطبائی(ره) بدین گونه بدون دلیل ارسال مسلّم کرده و بدون توجه، راوی را ضعیف الذّهن ، دانسته است؟

پاسخ: برای این که مرحوم طباطبائی درباره علم پیامبر(ص)، یک مبنای شخصی دارد. او همهٔ علم و علوم رسول اکرم(ص) را منحصر به وحی می داند. و این موضوع یک موضوع مبنائی است. وقتی که علم پیامبر(ص) را منحصر به وحی دانست، بدیهی است علم ائمه را نیز وراثتی از همان علم که به وحی منحصر است، می داند. چنان که خودش فرمود: «وحقیقة الامر أن الطریقان فیهم واحد».

اما دیدیم که مرحوم کلینی(ره) عنوان باب را «جهات علم ائمه» گذاشته است و علم آنان را از سرچشمه های متعدد می داند.

بنابراین گلوگاه همهٔ این مباحث، همان بحث مبنائی است که آیا علم رسول اکرم(ص) منحصر به وحی بوده، یا خداوند از طریق های دیگر نیز علوم را به او اعطا کرده است از جمله طریق تکوینی و آفرینشی و اعطای استعداد علم برتر در خلقت وجود آن حضرت-؟-؟

به عبارت دیگر: با صرف نظر از وحی، آیا علم آن حضرت با علم دیگر افراد (یا با علم نوابغ) مساوی و یا همسنخ است؟ یا با صرف نظر از آن چه از وحی گرفته، خودش نیز دارای علوم وسیعی بوده است؟

درست است: قرآن «تِبْیاناً لِکُلِّ شَیْء[۴۸]» است و علوم همه چیز در قرآن هست. اما رسول خدا مبیّن همان تبیان است «لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَیْهِم[۴۹]». آیا پیامبر(ص) که بیان کننده قرآن است، استعداد و توان همین بیانگری را نیز از قرآن آموخته است؟ یا خداوند او را به حدی مستعد و توانمند و عالم آفریده بود که توان تبیانِ تبیان را داشت؟

روشن است مثلاً کسی که می خواهد خانه ای را بسازد، بنّائی به کار نمی گیرد که علمی به بنّائی ندارد. هیچ کس کاری را به کسی که دانش آن را ندارد نمی سپارد، اگر چنین کاری را بکند غیر عقلانی است. قرآن به همین مسئله دربارهٔ خداوند تصریح کرده لیکن چون خداوند خالق عقل است و کار او بالاتر از عقل است می فرماید «ما لَکُمْ لا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقاراً[۵۰]»: چرا توقع وقار از خداوند ندارید؟ و خداوند کاری را به کسی که دانش لازم برای آن کار را ندارد، واگذار نمی کند. وسعت علم و دانش پیامبر(ص) به حدی بوده که قرآن

[۴۸] سوره نحل، آیه ۸۹.
[۴۹] سوره نحل، آیه۴۴.
[۵۰] سوره نوح، آیه۱۳.

عظیم را به او واگذاشته است. پیش از دریافت وحی به حدی از علم و دانش بر خوردار بوده که توان دریافت وحی را داشته است.

قرآن دربارهٔ جهات متعدد منشأ علم پیامبر(ص) می فرماید: «**عالِمُ الْغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ عَلى غَيْبِهِ أَحَداً- إِلاَّ مَنِ ارْتَضى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصَداً- لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسالاتِ رَبِّهِمْ**[۵۱]»: خداوند عالم غیب است و ظاهر نمی کند غیبش را برای کسی مگر برای کسی که بپسندد که عبارت است از رسول، پس می رود از روبه رو و از چپ و راست و از پشت سر او راهی (به غیب) برای رصد کردن (امور). [خداوند این راه ها را برای او قرار داده] تا مطمئن باشد که (رسولان) رسالت های او را ابلاغ کرده اند.

لیعلم: تا بداند: مطمئن باشد.- خداوند هرگز نگران نمی شود تا در صدد اطمینان خود باشد. مراد این است که خداوند کار را به کاردان می سپارد نه به هر کس.

به نصّ این آیه، رسول(ص) علاوه بر وحی و پیش از وحی، در جهات مختلف راه هائی به علم غیب دارد. و به وسیلهٔ همین علوم است که برای دریافت وحی صلاحیت و لیاقت دارد.

متاسفانه علامه طباطبائی در تفسیر المیزان این آیه ها را به طور خرافه آمیزی به معنی دیگر تعریف کرده و از نصّ آیات عدول کرده است؛ با زمینهٔ ذهنی از آیات پیشین که درباره جن و شیاطین است آیه را به آن ها ربط داده و خلاصه بیانش چنین می شود:

وقتی که جبرئیل وحی را می آورد گروهی از فرشتگان در پیش روی جبرئیل و گروه های دیگر در چپ و راست او برای حفاظت از این که شیاطین به محمولهٔ وحی حمله نکنند و بر آن دست درازی نکنند، به همراه او می آمدند.

---

[۵۱] آیه های ۲۶، ۲۷، ۲۸ سوره جنّ.

گویا جبرئیل به تنهائی از عهده راهزنان برنمی آمده نیازمند لشکرکشی حفاظتی بوده است، و جن و شیطان که از بسم الله و هر آیه قرآن فرار می کنند، همیشه در صدد یورش به آیات قرآن بوده اند.

فرمایش علامه که می فرماید همه علوم ائمه «وراثت از پیامبر–ص–» است درست است. اما خود رسول اکرم(ص) از جهات مختلف از ویژگی آفرینش وجودش، استعداد خدا دادیش، از راه هائی که به غیب باز می شوند، نیز علم داشت و ائمه(ع) همۀ این ها را دارند. لیکن دو چیز دیگر هم دارند: قذف در قلب، نکت در گوش.

پرسش: در این صورت باید علم ائمه(ع) بیش از علم رسول اکرم(ص) باشد.؟

جواب: اتفاقاً همین سئوال و جواب، میان امام(ع) و برخی از اصحاب، بوده است:

کافی کتاب الحجّة، باب «**فِی أَنَّ الْأَئِمَّةَ(ع) یَزْدَادُونَ فِی لَیْلَةِ الْجُمُعَةِ**» و باب «**لَوْ لَا أَنَّ الْأَئِمَّةَ(ع) یَزْدَادُونَ لَنَفِدَ مَا عِنْدَهُمْ**» حدیث های متعدد در این باره آمده که در یکی از آن ها، زراره می پرسد: اگر شما (علاوه بر علم پیامبر–ص– که به ارث برده اید) بر علمتان افزوده شود، پس شما علمی هم دارید که رسول خدا(ص) آن را نمی دانست–؟ امام باقر(ع) می فرماید: پیش از ما بر علم پیامبر(ص) نیز افزوده می شود.

این افزایش علم رسول خدا(ص) در حدیث دیگر از همان باب، نیز آمده است. افزایش علم فقط به زندگی دنیوی محدود نیست جهان بهشت در تکامل است و انسان ها در آن به تکامل می روند. و این که در صلوات می گوئیم «صلّ» یعنی خدا یا پیامبر و آلش را به کمال بالاتر ببر. و علم هستۀ اصلی کمال است.

حدیث مورد بحث که سخن علامه مجلسی و علامه طباطبائی به محور آن است، در جلد۱ صفحه ۱۷۴، است که در صفحه روبه رو حدیث شماره ۱۵، ۱۶، ۱۷، آمده اند و دو

منشأ دیگر نیز برای علم ائمّه(ع) نام می برند: «یُسدَّد یُوفَّق»: امام از طرف خداوند تقویت می شود و توفیق برایش می رسد.

بنابراین مبنای علامه مجلسی درست است که علم ائمه(ع) را منحصر به وراثت نمی داند. و نیز علم پیامبر(ص) را منحصر به وحی نمی داند و به احادیث خلقت رسول خدا و ده ها حدیث دیگر توجه دارد، که شرح آن ها از موضوع بحث ما خارج است.

نتیجه: قرآن تبیان کل شیئ است و پیامبر(ص) بیانگر این تبیان است. و سرچشمهٔ «توانمندی این بیانگری» متعدد است: استعداد آفرینشی، راه های علم به غیب، وحی- اعم از وحی خود قرآن و دیگر وحی ها- که نتیجهٔ همهٔ این طریق های علمی اولاً برای آماده بودن و داشتن شرایط دریافت و تحویل گرفتن قرآن، است و ثانیاً برای رسیدن به اعماق پیام همان «تبیان کلّ شیئ» که قرآن حامل آن است، می باشند.

رسول اکرم(ص) تا پایان عمرش، همهٔ این چشمه ها و طریق های علمی را داشت. و ائمّه طاهرین(ع) به جای وحی نبوتی، طریق های: قذف در قلب، نکت در گوش، تسدید و توفیق، را داشتند و آخرین شان یعنی امام زمان(عج) آن ها را دارد.

همه علوم پیامبر(ص) که از طریق های مذکور تا آخر عمر مبارکش جمع شده بود، به ائمّه طاهرین(ع) به ارث رسیده است. و چون علم پایان ندارد و همچنین «تبیانِ تبیان»، بنابراین باز بر علم ائمّه(ع) افزوده می شود. همچنانکه پیش از آنان بر علم پیامبر(ص) افزوده می شود. که باز می گوئیم و بگوئیم: اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّد.

توجه: موضوع مبحث شماره ۱۶ که بلافاصله می آید، همین «یُسدّد و یُوفّق» است.

۱۶

باز در ماهیت علم ائمّه علیهم السلام

ج۲ ص۱۷۵ و۱۷۶.

لازم است در این مبحث، سه حدیث و دو بیان از علامه مجلسی و سخن علامه طباطبائی را مشاهده کنیم:

متن حدیث ها و دو بیان علامه مجلسی(ره): یر: ابْنُ مَعْرُوفٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ رِبْعِیٍّ عَنْ سَوْرَةَ بْنِ کُلَیْبٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّه(ع) بِأَیِّ شَیْءٍ یُفْتِی الْإِمَامُ قَالَ بِالْکِتَابِ قُلْتُ فَمَا لَمْ یَکُنْ فِی الْکِتَابِ قَالَ بِالسُّنَّةِ قُلْتُ فَمَا لَمْ یَکُنْ فِی الْکِتَابِ وَ السُّنَّةِ قَالَ لَیْسَ شَیْءٌ إِلَّا فِی الْکِتَابِ وَ السُّنَّةِ قَالَ فَکَرَّرْتُ مَرَّةً أَوِ اثْنَتَیْنِ قَالَ یُسَدَّدُ وَ یُوَفَّقُ فَأَمَّا مَا تَظُنُّ فَلَا

۱۶- یر: ابْنُ یَزِیدَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ أَیُّوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِسْمَاعِیلَ عَنْ رِبْعِیٍّ عَنْ خَیْثَمٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(ع) قَالَ قُلْتُ لَهُ یَکُونُ شَیْءٌ لَا یَکُونُ فِی الْکِتَابِ وَ السُّنَّةِ قَالَ لَا قَالَ قُلْتُ فَإِنْ جَاءَ شَیْءٌ قَالَ لَا حَتَّی أَعَدْتُ عَلَیْهِ مِرَاراً فَقَالَ لَا یَجِیءُ ثُمَّ قَالَ بِإِصْبَعِهِ بِتَوْفِیقٍ وَ تَسْدِیدٍ لَیْسَ حَیْثُ تَذْهَبُ لَیْسَ حَیْثُ تَذْهَبُ

بیان: قوله(ع) بتوفیق و تسدید أی بإلهام من الله و إلقاء من روح القدس کما یأتی فی کتاب الإمامة. و لیس حیث تذهب من الاجتهاد و القول بالرأی.

یر: أحمد بن الحسین بن سعید عن المیثمی عن ربعی مثله

۱۷- یر: مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَیْنِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِیرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(ع) قَالَ سَأَلَهُ سَوْرَةُ وَ أَنَا شَاهِدٌ فَقَالَ جُعِلْتُ فِدَاکَ بِمَا یُفْتِی الْإِمَامُ قَالَ بِالْکِتَابِ قَالَ فَمَا لَمْ یَکُنْ فِی الْکِتَابِ قَالَ بِالسُّنَّةِ قَالَ فَمَا لَمْ یَکُنْ فِی الْکِتَابِ وَ السُّنَّةِ؟ فَقَالَ لَیْسَ مِنْ شَیْءٍ إِلَّا فِی الْکِتَابِ وَ السُّنَّةِ قَالَ ثُمَّ مَکَثَ سَاعَةً ثُمَّ قَالَ یُوَفَّقُ وَ یُسَدَّدُ وَ لَیْسَ کَمَا تَظُنُّ.

بیان: قوله(ع) یوفق و یسدّد أی لأن یعلم ذلک من الکتاب و السنة لئلا ینافی الأخبار السابقة و أول هذا الخبر أیضا[۱]

متن کلام علامه طباطبائی(ره): بل المراد أنّ له طریقا من العلم إلیه، و لیس کما تظن أی بالطرق العادیة، فهو القاء فی الفهم و قذف فی القلب معا من غیر طریق الفهم العادی، و لا ینافی ذلک لا صدر الخبر و لا غیره من الاخبار فافهم.

ترجمه سه حدیث و دو بیان علامه مجلسی(ره): حدیث ۱۵: سوره بن کلیب می گوید: به امام صادق(ع) گفتم: امام بر اساس چه چیزی فتوی می دهد؟ فرمود: بر اساس قرآن. گفتم: اگر چیزی در قرآن نباشد-؟ فرمود: بر اساس سنّت. گفتم: اگر چیزی نه در کتاب باشد و نه در سنّت-؟ فرمود: هیچ چیزی نیست مگر که در قرآن و سنّت هست.

سوره می گوید: یک بار یا دو بار سئوالم را تکرار کردم. فرمود: امام تقویت می شود، توفیق به او داده می شود، و اما آن چه تو گمان می کنی آن طور نیست.

حدیث ۱۶: خیثم می گوید: به امام صادق(ع) گفتم: آیا ممکن است چیزی باشد که نه در قرآن باشد و نه در سنّت-؟ فرمود: نه. گفتم پس اگر چیزی پیش آید-؟ فرمود: نه. حتی چند بار پرسشم را تکرار کردم. فرمود: چنین چیزی پیش نمی آید. آن گاه انگشت بالابرده و

فرمود: (امام آن را) با توفیق و تقویت (می داند). آن طور نیست که فکر می کنی، آن طور نیست که تو فکر می کنی.

مجلسی: بیان: «بتوفیق و تسدید» یعنی با الهام از ناحیه خداوند و القاء از روح القدس. همان طور که در کتاب امامت (از بحار) خواهد آمد.

و جملهٔ «لیس حیث تذهب» یعنی آن چه در ذهن تو هست که امام (نیز مانند دیگران) اجتهاد کرده و به رأی شخصی خود عمل می کند، آن نیست.

حدیث ۱۷: حمّاد می گوید: وقتی که سوره از امام صادق(ع) پرسید، من هم حضور داشتم، سوره گفت: فدایت شوم، امام بر چه اساس فتوی می دهد؟ فرمود: بر اساس قرآن. سوره گفت: اگر چیزی در قرآن نباشد-؟ فرمود: بر اساس سنّت. سوره گفت: اگر چیزی نه در کتاب باشد و نه در سنّت-؟ فرمود: هیچ چیزی نیست مگر این که در قرآن و سنت هست.

امام لختی درنگ کرد و فرمود: امام توفیق داده می شود، تقویت می شود.

مجلسی: بیان: یعنی موفق می شود و تقویت می شود تا آن مسئله را از قرآن و سنّت به دست آورد. باید این گونه معنی کنیم تا با پیام حدیث های پیشین و نیز با صدر همین حدیث، منافات نداشته باشد.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): بل مراد این است که برای امام(ع) بر آن مسئله، راه دیگری هست، و این راه از راه های عادی و معمولی نیست، القاء بر فهم و قذف در قلب است با هم، نه از طریق فهم عادی. و اگر چنین معنی کنیم نه با صدر این حدیث منافات دارد و نه با حدیث های دیگر. پس بفهم.

بررسی: در این بحث دو موضوع وجود دارد:

۱- علمی که به دست می آید.

۲- راهی که این علم از آن راه به دست می آید.

موضوع بحث مجلسی(ره) آن علم است که به دست می آید. می گوید علمی که از راه توفیق و تقویت به دست می آید باز خارج از کتاب و سنّت نیست. زیرا همان طور که دیدیم امام(ع) در هر سه حدیث فرمود: چیزی نیست که در قرآن و سنّت نباشد.

و موضوع سخن علامه طباطبائی(ره) راه رسیدن به آن علم است. می گوید: امام(ع) به علم آن مسئله از راه توفیق و تقویت که عبارت است از القاء به فهم و قذف در قلب، که غیر از طریق عادی و معمولی است. و اگر بدین گونه معنی کنیم هیچ منافاتی با پیام حدیث ها ندارد.

بنده هر چه فکر کردم و به طور مکرّر هم متن حدیث ها و هم کلام هر دو بزرگوار را بررسی کردم چیزی از فرمایش علامه طباطبائی دستگیرم نشد. زیرا:

اولاً: مجلسی در موضوع اول بحث می کند.

ثانیاً: مجلسی هرگز نگفته است که «منافات» در موضوع دوم هست. او منافات را در موضوع اول می بیند و هر کس نیز این منافات را مشاهده می کند. و روشن است که راه حلّ آن نیز همان تفسیر است که مجلسی بیان کرده است.

ثالثاً: با پذیرفتن فرمایش مرحوم طباطبائی، باز منافات در موضوع اول، سرجای خود هست، می فرماید: راه رسیدن به آن مسئله، راه قذف و القاء به فهم، است. نه راه عادی و معمولی. این درست.

اما پرسش این است آن علمی که از همین راه غیر عادی به دست می آید، آیا خارج از کتاب و سنّت است؟ یا همین راه غیر عادی نیز به چیزی می رسد که در قرآن و سنّت بوده

است؟ مگر قرآن «تبیان کلّ شیئ» نیست؟ و در هر سه حدیث تاکید شده که چیزی نیست مگر این که در قرآن و سنّت هست.

و شگفت این است که مجلسی همین سخن طباطبائی(ره) را در بیان اول، آورده و می گوید: توفیق و تقویت، راه اجتهاد نیست و القاء روح القدس است.

بنابراین در موضوع دوم (راه علم آن مسئله) هر دو بزرگوار یک نظر واحد دارند و باصطلاح هیچ «ثمرهٔ خلاف»ی در مخالفت مرحوم طباطبائی با نظر مرحوم مجلسی، حاصل نمی شود و این نقد ایشان، سالبه بانتفاء موضوع است.

ممکن است برخی گمان کنند ثمره خلاف این است که: مجلسی راه توفیق و تقویت را در طول کتاب و سنّت می داند. بدین شرح: برای دانستن مسائل دو راه وجود دارد:

۱- کتاب.

۲- سنّت.

توفیق و تقویت، راهی است به همان دو راه.

اما مرحوم طباطبائی، راه توفیق و تقویت را در عرض دو راه قرآن و سنّت می داند راهی که (باصطلاح دست اندرکاران علم اصول فقه) به «واقع» می رود واقع را کشف می کند، و راه سومی است غیر از قرآن و سنّت.

پس در این مباحثه، «ثمرهٔ خلاف»ی هست و مباحثه بی ثمر نیست.

لیکن باید گفت: این سخن با اشکالات زیر مواجه است:

یک: محور بحث «منافات» است که در موضوع اول ملاحظه می شود نه در موضوع دوم که «راه» است، راه هر چه باشد، خارج از دایره بحثِ «منافات» است.

دو: همان طور که گفته شد، اساساً در موضوع دوم منافاتی لحاظ نمی شود تا با بیان مرحوم طباطبائی حلّ شود که می فرماید «ولا ینافی ذلک صدر الخبر و لاغیره».

سه: بر فرض دربارۀ موضوع اول (راه) اگر یکی به «عرض» معتقد باشد و دیگری به «طول». این مسئله ای است جدای از بحث منافات.

چهار: اتفاقاً در این بحث، هر دو بزرگوار به «طول» معتقد هستند. به ویژه مرحوم طباطبائی که به طور مبنائی به انحصار علم پیامبر(ص) در وحی معتقد است. زیرا مطابق مبنای ایشان باید راه توفیق و تقویت نیز به آن چه در وحی آمده، برسد.

۱۷

جای گاه قرعه در احکام

ج۲ ص۱۷۷.

متن حدیث: ۲۰- یر: أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْأَهْوَازِیِّ وَ الْبَرْقِیِّ عَنِ النَّضْرِ عَنْ یَحْیَی الْحَلَبِیِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْکَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحِیمِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ(ع) یَقُولُ إِنَّ عَلِیّاً(ع) إِذَا وَرَدَ عَلَیْهِ أَمْرٌ لَمْ یَجِئْ بِهِ کِتَابٌ وَ لَا سُنَّةٌ رَجَمَ بِهِ یَعْنِی سَاهَمَ فَأَصَابَ ثُمَّ قَالَ یَا عَبْدَ الرَّحِیمِ وَ تِلْکَ الْمُعْضِلَاتُ

متن سخن علامه مجلسی(ره): بیان: قوله(ع) ساهم أی استعلم ذلک بالقرعة و هذا یحتمل وجهین الأول أن یکون المراد الأحکام الجزئیة المشتبهة التی قرر الشارع استعلامها بالقرعة فلا یکون هذا من الاشتباه فی أصل الحکم بل فی مورده و لا ینافی الأخبار السابقة لأن القرعة أیضا من أحکام القرآن و السنة و الثانی أن یکون المراد الأحکام الکلیة التی یشکل علیهم استنباطها من الکتاب و السنة فیستنبطون منهما بالقرعة و یکون هذا من خصائصهم(ع) لأن قرعة الإمام لا تخطئ أبدا و الأول أوفق بالأصول و سائر الأخبار و إن کان الأخیر أظهر[1].

متن سخن علامه طباطبائی(ره): لا یخفی أنه احتمال فاسد لا یمکن اقامة دلیل علیه قطعاً.

ترجمه حدیث: عبدالرّحیم می گوید: شنیدم از امام باقر(ع) که فرمود: اگر علی(ع) با مسئله ای مواجه می شد که قرآن و سنّت دربارهٔ آن، حکمی بیان نکرده اند، دربارهٔ آن قرعه می انداخت و به نتیجه می رسید (یا: قرعه اش به حقیقت اصابت می کرد). سپس فرمود: ای عبدالرّحیم! و این است معضلات.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): بیان: عبارت «ساهم» در سخن امام(ع) یعنی به وسیله قرعه به علم آن مسئله دست می یافت. و این را به دو وجه می توان تفسیر کرد:

اول: ممکن است مراد آن احکام جزئیّه ای است که مشتبه می شوند و شارع قرعه را راه به دست آوردن علم آن ها قرار داده است.

با این توجیه، مسئله در «مورد» مشتبه می شود، نه در اصل حکم. و با حدیث های پیشین (که می گویند امام همه مسائل را می داند) منافات پیدا نمی کند. زیرا قرعه از احکام قرآن و سنّت است.

دوم: ممکن است مراد آن احکام کلیّه ای باشد که استنباط آن ها از کتاب و سنّت، برای ائمّه(ع) مشکل باشد، که آن ها را به وسیله قرعه از قرآن و سنّت استنباط می کنند. و این (به دست آوردن علم مسئله از کتاب و سنّت) مخصوص به خود ائمّه(ع) می باشد. (یعنی دیگران نباید این کار را بکنند). زیرا قرعه امام هرگز تخطّی نمی کند.

احتمال اول با اصول و نیز با دیگر حدیث ها، موافق تر است. گرچه احتمال دوم اظهر است.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): مخفی نماند (یا: مخفی نیست) که این احتمال دوم، فاسد است. و امکان ندارد دلیلی بر این احتمال اقامه کرد.

بررسی: کاملاً واضح است که حق با علامه طباطبائی است. هم خود احتمال درست نیست و هم هیچ دلیلی نمی توان بر آن اقامه کرد. زیرا:

۱- چنین سخنی لازم گرفته که یکی از راه های علم به «واقع[۵۲]» برای ائمّه(ع) قرعه باشد.

۲- خود قرعه دلیل فقدان علم است.

۳- هیچ دلیلی (از قرآن، سنّت و عقل) نداریم که محصول قرعه، علم باشد.

۴- راه قرعه می تواند از خصوصیات فردی که مسئله را نمی داند، باشد و به وسیله قرعه بن بست را باز کند، نه از خصوصیات ائمّه(ع).

۵- شگفت این که در بیان مرحوم مجلسی، ابتدا «عدم علم» بر ائمّه(ع) اثبات می شود، سپس قرعه وسیله ای برای علم قلمداد می گردد.

۶- می فرماید «قرعهٔ آنان هرگز خطا نمی کند». اگر خداوند مقرّر فرموده که قرعه آنان خطا نکند، چرا مقرّر نفرموده که بدون قرعه (که ابزار غیر دانایان است) علم آن مسئله را به آنان بدهد؟

علامه طباطبائی تنها به احتمال دوم علامه مجلسی ایراد گرفته و آن را ردّ کرده است. باید گفت احتمال اول نیز درست نیست و با اصول اعتقادی ما سازگار نیست. و این که مجلسی می فرماید «مراد مشتبه شدنِ مورد است نه مشتبه شدن اصل حکم»، چه فرق می کند امام نسبت به مورد حکم، فاقد علم باشد، یا به اصل حکم. فقدان علم، فقدان علم است خواه در اصل حکم و خواه در مورد حکم.

---

[۵۲] واقع در اصطلاح علم اصول فقه.

آیا ائمّه طاهرین به موضوعات نیز علم دارند؟ این که مجلسی(ره) عدم علم ائمّه(ع) به مورد حکم را جایز می داند و عدم علم آنان را به اصل حکم جایز نمی داند[۵۳]، بعدها و پس از زمان او به صورت فراز، از ناحیه برخی از علمای ما (رضوان الله علیهم) عنوان شده است و به صورت یک مسئله بزرگ (نه به صورت احتمال) در آمده است:

به عنوان مثال: یک فقیه در مسئلهٔ مقدار آب کُر، وامانده شده و نتوانسته به حقیقت مسئله پی ببرد، ناتوانی خود را به ائمّه(ع) نسبت داده است.

برای تعیین مقدار آب کرّ، دو گروه حدیث داریم:

۱- گروهی از احادیث، حجم آب را تعیین می کنند.

۲- گروه دیگر وزن آب را تعیین می کنند.

فقیهی آمده آبی را وزن کرده و در ظرفی که حجم مذکور را دارد، ریخته و مشاهده کرده که با همدیگر سازگار نیستند. فوراً حکم کرده که علم امامت ائمّه بر احکام است نه بر موضوعات(!!!)

پس از زمانی برایش روشن کرده اند که خودش دچار اشتباه است و در پیام گروه دوم فرق میان رطل عراقی و رطل حجازی را درک نکرده است.

از آن زمان (باصطلاح مردمی) به دست افرادی که خودشان را شیعه می دانند اما ریگی در کفش دارند، بهانه افتاده که هرازگاهی این سخن را به زبان می آورند. به ویژه جریان شیعه وصایتی[۵۴] که مورد حمایت همه جانبه غرب هستند.

---

[۵۳] البته مجلسی(ره) این سخن را فقط به عنوان یک احتمال گفته تا منافاتی که میان پیام این حدیث با حدیث های دیگر ملاحظه می شود، حل گردد.

[۵۴] دربارهٔ شیعه ولایتی، و شیعه وصایتی، رجوع کنید: «مکتب در فرایند تهاجمات تاریخی»- سایت بینش نو. www.binesheno.com

بر فرضِ صرف نظر از امام معصوم، آیا یک فرد عاقل برای تعیین مقدار چیزی دو معیار می دهد که یکی با دیگری سازگار نباشد!؟! اگر کسی چنین کاری بکند بی تردید دچار مشکل عقلی است.

آیا چنین نسبتی را به افراد معمولی دیگر، می توان داد؟ تا چه رسد به امام(ع). اساساً این مقال چه ربطی به علم امامت دارد؟ چیزی که درباره علم افراد معمولی نادرست است، می توان آن را به امام(ع) نسبت داد؟ آیا امام به اندازه افراد معمولی هم علم ندارد!؟!

اما پیام حدیث: حدیث مورد بحث، هیچ نیازی به توجیه و تأویل ندارد. و همان معنای ظاهری آن هیچ ابهامی یا منافاتی با دیگر حدیث ها ندارد. شرح این بحث نیازمند دو مقدمه است:

مقدمه اول: مطابق عقیده شیعه (تشیع ولایتی نه تشیع وصایتی) انبیاء و ائمه (صلوات الله علیهم) یک روح بیش از دیگران دارند بنام «روح القدس» که با داشتن آن صلاحیت دریافت نبوت و امامت را دارند. براساس انسان شناسی مکتب قرآن و اهل بیت(ع) گیاه یک روح دارد: روح نباتی. حیوان دو روح دارد: روح نباتی و روح غریزی. انسان سه روح دارد: روح نباتی و روح غریزی و روح فطرت. معصومین علاوه بر آن سه، روح چهارم دارند بنام روح القدس. علم غیب آنان نیز به این روح مربوط است.

این روح چهارم برای علم و عصمت است. و معصومین(ع) موظّف هستند مانند دیگر افراد با روح سوم زندگی کنند و علم غیب را در زندگی شان دخالت ندهند.

در راه تبوک شتر پیامبر(ص) از اردو دور شده و گم شده بود، حضرت افرادی را برای پیدا کردن آن فرستاد، آمدند گفتند: نیافتیم. یکی از منافقین گفت: این آقا برای ما از آسمان و زمین خبر می دهد در حالی که نمی داند شترش به کجا رفته است.

رسول خدا فرمود: شتر من در فلان درّه افسارش به یک درختچه ای گیر کرده، بروید بیاورید.

چون آن منافق، علم غیب پیامبر(ص) را به سخره گرفت، لازم شد که از علم غیب استفاده کند.

علم غیب برای تشریع احکام و حفاظت از اشتباه و گناه (عصمت) و تامین شرایط نبوت و امامت است، نه برای زندگی روز مرّه. اساساً با علم غیب نمی توان زندگی کرد. و حتی نمی توان با علم غیب از دنیا رفت.

این جاست که پاسخ پرسش هائی از قبیل: چرا علی(ع) که می دانست ابن ملجم او را خواهد کشت، از اقدام او جلو گیری نکرد؟ چرا امام حسن(ع) از آن آب مسموم خورد؟

این مسائل را در دیگر نوشته ها آورده ام و در این جا تکرار نمی کنم[۵۵].

بعضی ها روحیه روشن فکری شان تهییج می شود و پذیرش علم غیب ائمّه(ع) برای شان سخت مشکل می شود. در عین حال علم غیب کاهنانی مانند نوستر آداموس، کاهنان سرخپوست، هندی و بودائی را به راحتی می پذیرند. در چند سال اخیر بازار کاهن پرستی در خود شهر مقدس قم به حدّی داغ شده بود که کاهنان را اولیاء الله می نامیدند، چه بت هائی که نساخته بودند؛ فلانی از غیب خبر می دهد، آن یکی انسان ها را در شکل خوک و خرس می بیند، و.... به کهانت، عنوان «عرفان» و به کاهن ها عنوان «عارف» داده بودند.

بحمدالله با کمک برخی از دوستان توانستیم از امواج شُوم و دین برانداز این کاهن پرستی بکاهیم. کهانت در اسلام گناه کبیره و کاهن کافر است؛ اِخبار از غیب کاهنانه با اِخبار از غیب انبیاء الهی و ائمّه طاهرین، هم از نظر ماهیت و هم از نظر ابزار و طریق فرق دارد. که در مقاله «معجزه، کرامت، کهانت» شرح داده ام[۵۶].

---

[۵۵] دربارۀ تعدد روح ها در انسان، رجوع کنید: کافی، «کتاب الحجّه» باب «فیه ذکر ارواح الّتی فی الائمّه علیهم السلام» و باب «الرّوح الّتی یسدّد الله بها الائمّة علیهم السّلام».– بحار، ج۵۸ ص۴۳، ح۱۹.

[۵۶] سایت بینش نو، بخش مقالات.

مقدمه دوم: قضاوت: پیامبر(ص) و آل(ع) مامور بودند در قضاوت میان مردم نیز از علم غیب استفاده نکنند. فرمود: «**إِنَّمَا أَقْضِی بَیْنَکُمْ بِالْبَیِّنَاتِ وَ الْأَیْمَانِ**»: من در میان شما بر اساس شهادت شهود و سوگندها، قضاوت می کنم نه بر اساس علم غیب.

و برای قضاوت، یک قانون نیز تشریع کرده است: اگر در موردی نتوانستید بر اساس شهادت شهود و سوگند قضاوت کنید (یا شاهدی وجود نداشت و موضوع به وسیله سوگند نیز قابل حلّ نبود) قرعه بیندازید.

اکنون علی(ع) قضاوت می کند باید مانند رسول اکرم(ص) علم غیبش را به مسئله دخالت ندهد و در مورد قرعه، قرعه بیندازد تا علاوه بر عدم دخالت علم غیب، به امت نیز عملاً یاد بدهد که موارد قرعه در قضاوت کجاست و قرعه باید چگونه انجام یابد.

امام باقر(ع) نیز به عبدالرّحیم یاد می دهد که در معضلات (موضوعاتی که هیچ راه حلی از شهادت شهود یا سوگند ندارد) از قرعه استفاده می شود تا بن بست شکسته شود. زیرا دادگاه و هر قاضی موظّف است مشکل مردم را حل کند و دعواها را فیصله بدهد.

می گوید در هر امری که علی(ع) با آن مواجه می شد و دربارهٔ آن چیزی از قرآن و سنّت نمی یافت، به قرعه عمل می کرد و قرعه اش هم به واقع اصابت می کرد.

نمی گوید: علی(ع) به عنوان امام چیزی از قرآن و سنّت برای آن مسئله نمی یافت، می گوید: علی(ع) به عنوان یک قاضی نمی یافت، نیافتنی که دیگر قاضی های غیر معصوم، نمی یابند.

این در مقام تعلیم امّت و قاضی های امّت است، او می توانست راه حل مسئله را از قرآن و سنّت بیابد. اما همیشه علی(ع) در هر محکمه ای (حتی در زمان خودش) حاضر نخواهد بود که همهٔ مسائل را از قرآن و سنّت حل کند. لازم بود در مواردی از قرعه استفاده کند تا امّت

یادبگیرند. و کلمه «فَاصاب» می گوید: که چون او علی و امام بود قرعه اش صحیح در می آمد و این یک ویژگی ای است که خدا بر معصومین عطا فرموده است.

بنابراین، در متن حدیث هیچ «عدم علم»ی به علی(ع) نسبت داده نشده، تا نیازمند آن دو توجیه مرحوم مجلسی باشد که «عدم علم» را با همان «عدم علم»، توجیه می فرماید.

کلمه «فاصاب» نصّ است و یک جملهٔ کامل در قالب یک کلمه. و نیازی به تأویل و توجیه ندارد. و جملهٔ اخیر که می فرماید: «يَا عَبْدَ الرَّحِيمِ وَ تِلْكَ الْمُعْضِلَات» یعنی ای عبدالرّحیم شما ها باید معضلات را با قرعه حل کنید گرچه ممکن است قرعهٔ شما به واقع اصابت نکند.

هر دو توجیه مرحوم مجلسی «عدم علم» را لازم گرفته است. و جای سوال است: چرا علامه طباطبائی به توجیه اول علامه مجلسی ایراد نگرفته است تا سخنش بدون اشکال باشد.

۱۸

دربارهٔ حدیث «اِنّ اَمرنا صعب مستصعب».

ج۲ ص۱۸۵.

متن حدیث: عَنْ سَدِيرٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(ع) مِنْ قَوْلِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ(ع) إِنَّ أَمْرَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ لَا يُقِرُّ بِهِ إِلَّا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ أَوْ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ أَوْ عَبْدٌ امْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ فَقَالَ إِنَّ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُقَرَّبِينَ وَ غَيْرَ مُقَرَّبِينَ وَ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ مُرْسَلِينَ وَ غَيْرَ مُرْسَلِينَ وَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ مُمْتَحَنِينَ وَ غَيْرَ مُمْتَحَنِينَ فَعَرَضَ أَمْرَكُمْ هَذَا عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَلَمْ يُقِرَّ بِهِ إِلَّا الْمُقَرَّبُونَ وَ عَرَضَ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ فَلَمْ يُقِرَّ بِهِ إِلَّا الْمُرْسَلُونَ وَ عَرَضَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ فَلَمْ يُقِرَّ بِهِ إِلَّا الْمُمْتَحَنُونَ قَالَ ثُمَّ قَالَ لِی مُرَّ فِی حَدِيثِکَ

متن سخن علامه مجلسی(ره): بیان: لعل المراد الإقرار التام الذی یکون عن معرفة تامة بعلوّ قدرهم و غرائب شأنهم فلا ینافی عدم إقرار بعض الملائکة و الأنبیاء هذا النوع من الإقرار عصمتهم و طهارتهم

متن سخن علامه طباطبائی(ره): بل المراد بالاقرار نیل ما عندهم علیهم السلام من حقیقة الدین و هو کمال التوحید الذی هو الولایة فانّه أمر ذو مراتب، و لا ینال المرتبة

الکاملة منها إلا من ذکروه بل یظهر من بعض الاخبار ما هو أعلی من ذلک و أغلی، و لشرح ذلک مقام آخر.

ترجمۀ حدیث: از امام صادق(ع) دربارۀ سخن علی(ع) پرسیدم که می فرماید: اَمر (شأن و امامت ما) سخت دشوارتر است؛ و کسی نمی تواند (چنان که باید) به آن اقرار کند مگر مَلک مقرّب، یا نبیّ مرسل، یا عبدی که خداوند قلب او را برای ایمان خالص کرده است.

امام صادق(ع) فرمود: از ملائکه برخی مقرّب و برخی غیر مقرّب هستند. و از انبیاء برخی مرسل و برخی دیگر غیر مرسل هستند. و از مومنین، برخی خالص شده و برخی خالص نشده هستند. این امر شما (تشیع) بر ملائکه عرضه شد اقرار نکرد به آن (چنان که باید) مگر مقرّبین. و عرضه شد بر انبیاء اقرار نکرد به آن (چنان که باید) مگر مرسلین. و عرضه شد بر مومنین و اقرار نکرد به آن مگر خالص شدگان. آن گاه فرمود: برو به سخن خودت.

توضیح: ۱- یعنی این موضوع خیلی سنگین است، درگذر و به سخن قبلی ادامه بده. مراد امام این است که علاوه بر اصل موضوع، تحمّل خود سخن علی(ع) نیز برای تو سنگین است.

۲- سدیر از شاگردان مشهور امام صادق(ع) است و نقل همین جملۀ اخیر که بر علیه خودش است، از کمال عقیدتی او است.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): بیان: شاید مراد «اقرار تامّ باشد که از شناخت کامل علوّ قدر و شأن شگفت ائمّه-ع- ناشی می شود». پس این گونه عدم اقرار با طهارت و عصمت ملائکه و انبیاء، منافات ندارد.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): بل مراد از «اقرار»، نایل شدن به چیزی است که در نزد ائمّه(ع) است که عبارت است از حقیقت دین و کمال توحید. کمال توحید که عبارت است از «ولایت» که دارای مراتب است. و نایل نمی شود به مرتبۀ کاملۀ آن مگر نامبردگان. بل که از بعضی اخبار چیزی بالاتر و ارجمندتر از این، استفاده می شود.

بررسی: مجلسی(ره) می گوید: یعنی «شناخت شأن و مقام ائمّه-ع-» سخت دشوار است.

و طباطبائی(ره) می گوید: «شناختِ شناخت آنان» سخت دشوار است. یعنی در معرفت و شناخت، رسیدن به حدّ آنان، سخت دشوار است. اما:

اولاً: سخن در «اقرار» است: اقرار کردن به مقام آنان.

ثانیاً: اگر امیرالمومنین و امام صادق(ع) و دیگر امامان(ع)، این سخن را نمی گفتند، برای سدیر و امثال او و برای همه شیعیان، روشن بود که هیچ کس در شناخت و در معرفت توحید، به مقام رسول خدا(ص) و ائمّه(ع) نمی تواند برسد. و تفسیر حدیث بدین معنی، خالی از «توضیح واضحات» نیست. زیرا این موضوع حرف اولِ الفبای تشیع است و خشت اول نظام اعتقادی شیعه است.

ثالثاً: در متن حدیث می فرماید «فَعُرِضَ أَمْرَكُمْ هَذَا....»: این تشیع شما عرضه شد بر ملائکه و...

بنابراین موضوع سخنِ حدیث، تشیع و باور به امامت اهل بیت(ع) و تحمل مقام آن ها از قبیل عصمت و علم غیب است که سدیر و شیعیان به آن معتقد هستند. همان عقاید و باورها که دیگران تاب تحمل آن ها را ندارند. نه رسیدن به مقام علمی آنان.

رابعاً: مطابق تفسیر مرحوم طباطبائی، انبیاء مرسل و ملائکه مقرّب و حتی برخی از مومنین می توانند در توحید و ولایت، به مرتبهٔ رسول اسلام(ص) و ائمه(ع) برسند. در حالی که در تشیع چنین عقیده ای وجود ندارد و شیعه مقام پیامبر و آل را بالاتر از همه انبیاء و ملائکه می داند تا چه رسد به برخی از مومنین و به اجماع سنّی و شیعه، جبرئیل در معراج از پیشروی به همراه پیامبر(ص) باز ماند. یعنی او در شناخت مراتب توحید و ولایت، به مرتبهٔ آن حضرت نرسیده بود.

خامساً: این حدیث و پیامش با الفاظ احیاناً متفاوت اما با معنی واحد از طرق مختلف و سندهای فراوان، از امیرالمومنین، امام سجاد، امام باقر، امام صادق علیهم السلام، آمده است[۵۷] و در اکثر آن ها به جای عبارت «لایقرّ به» عبارت «لایحتمله» آمده است که به معنی «تحمل نمی کند آن را» می باشد. و حدیث ها همدیگر را تفسیر می کنند.

اکنون به سه حدیث از همین باب از بحار، با شماره های شان، توجه فرمائید:

۲۱– یر: ابْنُ أَبِی الْخَطَّابِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ عَنِ الْمُنَخَّلِ عَنْ جَابِرٍ قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ(ع) قَالَ رَسُولُ اللَّهِ(ص) إِنَّ حَدِیثَ آلِ مُحَمَّدٍ صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ لَا یُؤْمِنُ بِهِ إِلَّا مَلَکٌ مُقَرَّبٌ أَوْ نَبِیٌّ مُرْسَلٌ أَوْ عَبْدٌ امْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِیمَانِ فَمَا وَرَدَ عَلَیْکُمْ مِنْ حَدِیثِ آلِ مُحَمَّدٍ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَیْهِمْ فَلَانَتْ لَهُ قُلُوبُکُمْ وَ عَرَفْتُمُوهُ فَاقْبَلُوهُ وَ مَا اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُکُمْ وَ أَنْکَرْتُمُوهُ فَرُدُّوهُ إِلَی اللَّهِ وَ إِلَی الرَّسُولِ وَ إِلَی الْعَالِمِ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ(ع)وَ إِنَّمَا الْهَالِکُ أَنْ یُحَدَّثَ بِشَیْءٍ مِنْهُ لَا یَحْتَمِلُهُ فَیَقُولَ وَ اللَّهِ مَا کَانَ هَذَا شَیْئاً وَ الْإِنْکَارُ هُوَ الْکُفْرُ.

در این حدیث می فرماید «لایؤمن به الاّملک..». محور سخن ایمان آوردن و عدم آن است. نه نایل شدن به مقام آنان.

۳۳– یر: عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی هَاشِمٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ شِمْرٍ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ(ع) قَالَ إِنَّ حَدِیثَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ أَجْرَدُ ذَکْوَانُ وَعْرٌ شَرِیفٌ کَرِیمٌ فَإِذَا سَمِعْتُمْ مِنْهُ شَیْئاً وَ لَانَتْ لَهُ قُلُوبُکُمْ فَاحْتَمِلُوهُ وَ احْمَدُوا اللَّهَ عَلَیْهِ وَ إِنْ لَمْ تَحْتَمِلُوهُ وَ لَمْ تُطِیقُوهُ فَرُدُّوهُ إِلَی الْإِمَامِ الْعَالِمِ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ(ع) فَإِنَّمَا الشَّقِیُّ الْهَالِکُ الَّذِی یَقُولُ وَ اللَّهِ مَا کَانَ هَذَا ثُمَّ قَالَ یَا جَابِرُ إِنَّ الْإِنْکَارَ هُوَ الْکُفْرُ بِاللَّهِ الْعَظِیمِ.

---

[۵۷] از جمله: کافی، ج۱، ص۴۰۱– مستدرک، ج۱۲ ص۲۹۶– بحار، ج۲ ص۱۸۹ الی ۱۹۷و ۲۱۲ و نیز ج۲ همین حدیث مورد بحث، و نیز: ج۱۰ ص۱۰۲ و ج۲۲ ص۳۴۲ و متون متعدد دیگر.

در این حدیث نیز سخن از تحمّل و عدم تحمّل، انکار و کفر، است به ویژه عبارت «فَإِذَا سَمِعْتُمْ مِنْهُ شَیْئاً .... وَ إِنْ لَمْ تَحْتَمِلُوهُ وَ لَمْ تُطِیقُوهُ فَرُدُّوهُ إِلَى الْإِمَامِ الْعَالِمِ»: اگر چیزی از سخنان ما شنیدید و نتوانستید تحمل کنید آن را بر خود ما برگردانید تا برای تان روشن کنیم.

یعنی تشیع، شیعه بودن، و اعتقاد به مقام والای آنان، و تحمل برخی از سخنان آنان، سخت دشوار است.

۴۲- یر: مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْحَمِیدِ وَ أَبُو طَالِب جَمِیعاً عَنْ حَنَانٍ عَنْ أَبِیهِ عَنْ أَبِی جَعْفَر(ع) أَنَّهُ قَالَ یَا أَبَا الْفَضْلِ لَقَدْ أَمْسَتْ شِیعَتُنَا وَ أَصْبَحَتْ عَلَى أَمْرٍ مَا أَقَرَّ بِهِ إِلَّا مَلَکٌ مُقَرَّبٌ أَوْ نَبِیٌّ مُرْسَلٌ أَوْ عَبْدٌ مُؤْمِنٌ امْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِیمَانِ.

در این حدیث نیز می فرماید «أَمْسَتْ شِیعَتُنَا وَ أَصْبَحَتْ عَلَى أَمْرٍ مَا أَقَرَّ بِهِ إِلَّا مَلَکٌ مُقَرَّبٌ...» شیعهٔ ما شام سحر می کنند با امری (اعتقادی) که بر آن (چنان که باید) اقرار نمی کند مگر ملک مقرّب...، بدیهی است که تشیع شیعیان را می گوید، نه مقام توحید شناسی شیعیان را.

بنابراین بحث مشروح، تفسیر مرحوم مجلسی درست است. و بنده بر همین اساس، در ترجمه حدیث، عبارت (چنان که باید) را میان دو پرانتز آوردم.

اشکال: مطابق تفسیر مرحوم مجلسی مقام عبد مومن که خداوند به او توفیق داده و ایمانش خالص شده، از انبیای غیر مرسل و ملائکهٔ غیر مقرّب، بالاتر می شود.-؟

جواب: بلی: مقام برخی مومنان (مانند سلمان) از مقام برخی انبیای غیر مرسل و نیز از مقام خیلی از فرشتگان، برتر است. و ملائکه ای در بهشت در خدمت این گونه مومنان خواهند بود. برای شرح کامل این مطلب (بقول علامه طباطبائی) مجال دیگر لازم است.

جمعبندی: در مسئله، دو موضوع وجود دارد:

۱- مقام والای ائمه طاهرین در شناخت مراتب توحید که همان مقام علمی آنان است.

۲- اعتقاد دیگران به آن مقام والای ایشان و اقرار کردن و معتقد شدن بر این مقام شان.

علامه طباطبائی موضوع اول را محور سخن حدیث می داند و علامه مجلسی موضوع دوم را.

البته در میان این همه حدیث های فراوان که در آن ها جملهٔ «صعب مستصعب» در این بستر آمده، یکی دو حدیث هم هست که باید به محور موضوع اول و مطابق نظر علامه طباطبائی تفسیر شوند. لیکن به شرحی که رفت، حدیث مورد بحث ما از آن قبیل نیست. و این مطلب در مبحث بعدی که بلافاصله می آید، بیش تر روشن خواهد شد.

۱۹

دربارهٔ حدیث «إِنَّ حَدِیثَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ» که با حدیث پیش، فرق دارد.

ج۲ ص۱۹۲.

متن حدیث: ۳۴- یر: أَحْمَدُ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ إِسْمَاعِیلَ بْنِ مَهْزِیَارَ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ جَبَلَةَ عَنْ أَبِی الصَّامِتِ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّه(ع) إِنَّ حَدِیثَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ شَرِیفٌ کَرِیمٌ ذَکْوَانُ ذَکِیٌّ وَعْرٌ لَا یَحْتَمِلُهُ مَلَکٌ مُقَرَّبٌ وَ لَا نَبِیٌّ مُرْسَلٌ وَ لَا مُؤْمِنٌ مُمْتَحَنٌ قُلْتُ فَمَنْ یَحْتَمِلُهُ جُعِلْتُ فِدَاکَ قَالَ مَنْ شِئْنَا یَا أَبَا الصَّامِتِ قَالَ أَبُو الصَّامِتِ فَظَنَنْتُ أَنَّ لِلَّه عِبَاداً هُمْ أَفْضَلُ مِنْ هَؤُلَاءِ الثَّلَاثَة

متن سخن علامه مجلسی(ره): بیان: لعل المراد الإمام الذی بعدهم فإنه أفضل من الثلاثة و استثناء نبینا(ص) ظاهر و المراد بهذا الحدیث الأمور الغریبة التی لا یحتملها غیرهم(ع).

متن سخن علامه طباطبائی(ره): وهذا الخبر هو الذی أشرنا فی الحاشیة المکتوبة علی الخبر المرقم ۸ ان للامر الذی عندهم مرتبة علیا من فهم هولاء الفرق الثلاث، و هو حقیقة التوحید الخاصة بالنّبی و آله لا ما ذکره من الامور الغریبة.

ترجمهٔ حدیث: امام باقر(ع) فرمود: جایگاه (مقام و موقعیت ما) سخت و دشوار است، والاگهر و بزرگمنش، نورانی و درخشان و بلند مقام، است. نه ملک مقرّب آن را تحمّل می کند و نه نبیّ مرسل و نه مؤمن خالص شده.

گفتم: پس چه کسی آن را تحمل می کند فدایت شوم-؟

گفت: ای اَباصامت هر کس که ما بخواهیم.

ابوصامت می گوید: فکر کردم که خداوند بندگانی دارد افضل از این سه (افضل از ملک مقرّب، نبیّ مرسل و مومن ممتحن).

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): بیان: شاید مراد از «کسی که ما بخواهیم» امام بعدی باشد. زیرا امام از آن سه گروه افضل است (و بدیهی است که پیامبر-ص- مستثنی است) و مراد از «حدیث» امور غریبه است که تحمل نمی کند آن را غیر از خودشان.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): این حدیث همان حدیث شماره۷ است که ما بر آن حاشیه نوشتیم که امری که در نزد آنان است دارای مرتبه ای است بالاتر از فهم این سه گروه. و آن حقیقت توحیدی است که به پیامبر(ص) و آل او مخصوص است. نه امور غریبه که (مجلسی) می گوید.

بررسی:

توضیح: ۱- می فرماید «این همان حدیث شماره ۸ است». ظاهراً اشکال چاپی رخ داده است و شماره آن حدیث «۷» است.

۲- این حدیث با حدیث مذکور فرق اساسی دارد. در این جا می گوید: ملک مقرّب و پیامبر مرسل و مؤمن ممتحن، نمی توانند آن را تحمل کنند. اما در آن حدیث می فرماید: ملک مقرب، نبیّ مرسل و مؤمن ممتحن آن را تحمل می کنند.

بنابراین، محور سخن این حدیث چیز دیگر است و محور حدیث شماره ۷ که بحثش گذشت، چیز دیگر. دو محوری که نقیض همدیگر هستند.

نه تنها هیچ ارتباطی با هم ندارند متناقض هم هستند.

۳- دو حدیث (شماره ۳۶و ۳۹) نیز با این حدیث همگن هستند. و بقیۀ حدیث های فراوان، با حدیث شماره ۷ همگون هستند.

۴- مجلسی کاملاً توجه دارد که این حدیث در موضوعی بحث می کند که غیر از موضوع حدیث شماره ۷ است. این دو حدیث را در یک بستر قرار نمی دهد. تنها به دو پرسش جواب می دهد:

یک: کسانی که افضل از ملک مقرب، نبیّ مرسل و مومن ممتحن هستند، کیستند؟

می گوید: لعلّ آنان امامان بعدی هستند.

دو: مراد از «حدیث ما» که تحمل آن به این حد سخت و دشوار است، چیست؟

می گوید: امور غریبه است.

علامه طباطبائی به دوگانگی محور و موضوع دو حدیث توجه نمی کند و هر دو حدیث را به محور یک موضوع قرار می دهد و می گوید: مراد از «حدیث ما» که تحمل آن سخت و دشوار است، مرتبۀ عالیه توحید است که مختص به پیامبر(ص) و آل(ع) است.

و می فرماید: مراد «امور» غریبه که مجلسی گفته، نیست.

علامه مجلسی از «حدیث ما» با امور غریبه تعبیر می کند.

علامه طباطبائی آن را به «مرتبۀ عالیه توحید» تفسیر می کند.

بدیهی است همان مرتبه عالیۀ توحید، برای امثال ما، امری است غریب، و مراتب آن چنانی برای ما اموری است غریبه. زیرا چیزی که برای ملک مقرب و نبیّ مرسل، قابل تحمل نباشد برای ماها و بزرگان ماها (مانند مجلسی و طباطبائی) غریب است، بی تردید.

حتی این غرابت، در بیان خود علامه طباطبائی نیز هست که اِشعار دارد دست ما به آن مراتب نمی رسد و آن مختص به پیامبر(ص) و آل(ع) است. پس چه اشکالی در سخن علامه مجلسی هست؟!

اما عدم توجه به دوگانگی محور سخن دو حدیث، و ربط دادن آن ها به همدیگر و قرار دادن دو متناقض در یک بستر، اشکالی است که در سخن علامه طباطبائی هست.

حلّ تناقض با حمل بر مراتب: در فرمایش علامه طباطبائی به محور حدیث شماره ۷، کلمه «اَغلی» بود که بنده آن را به «بالاتر و ارجمندتر» ترجمه کردم. زیرا اغلی صیغه تفضیل غالی است و معنی اصلی غالی همان است که شاعر می گوید:

یقولون لیلی سودة حبشیه فلولا سواد المسک ما کان غالیا.

می گویند لیلی سیاه چرده است و حبشی اگر مِشک سیاه نباشد قیمتش بالاتر نمی رود

و نباید آن را به «غلوّآمیزتر» معنی کرد که یک معنی منفی است. زیرا خود آن مرحوم، حدیث مورد بحث را می پذیرد.

ممکن است گفته شود: مراد علامه طباطبائی، حمل پیام حدیث شماره۷ به مرتبه ای است که نبی مرسل و ملک مقرب می توانند به آن مرتبه نایل شوند. و پیام این حدیث ناظر به مرتبه ای بالاتر است که نبی مرسل و ملک مقرّب نیز نمی توانند آن را تحمل کنند.

و بدین نحو آن تناقض، حل می شود.

اولاً: خود آن مرحوم می فرماید که این همان حدیث شماره ۷ است و نمی گوید «این حدیث در جهت و سیاق همان حدیث شماره ۷ است با این فرق که به مرتبه بالاتر ناظر است».

ثانیاً: باصطلاح فلاسفه و متکلّمین: «ننقُل الکلام»: مباحثه را به همان مرتبۀ بالاتر می بریم، باز پرسش این است که آیا نبی مرسل و ملک مقرب به آن مقام نایل نمی شوند؟ یا: نبی مرسل و ملک مقرب (چنان که باید) توان اعتقاد به آن مرتبۀ بالا، را ندارند؟ و به عبارت

دیگر: آیا مراد نیل نبی مرسل به آن مرتبه است؟ یا مراد معرفت نبی مرسل و ملک مقرب به آن رتبهٔ پیامبر(ص) و آل(ع) است؟

وقتی که رسول اکرم(ص) می گوید: «مَا عَرَفْنَاکَ حَقَّ مَعْرِفَتِکَ»: خدایا چنان که باید تو را نشناختیم، مرادش (نعوذ بالله) نیل به مقام الوهیت نیست. مرادش «شناخت خدا به طوری که سزاوار خداوندی او باشد» است.

مراد حدیث شماره ۷ نسبت به مرتبه ای نیز در راستای همین حدیث است و همین طور مراد حدیث مورد بحث نیز در همین راستا و ناظر به مرتبه بالاتر است. موضوع کلام «شناخت آن مقام» است. نه نایل شدن نبی مرسل یا ملک مقرب به آن مقام.

و نیز: وقتی که کلام را از حدیث شماره ۷ به حدیث مورد بحث منتقل می کنیم، همهٔ آن ادلّه که در آن جا بیان شد در این جا نیز می آیند.

۲۰

اصحاب الرأی و القیاس

ج۲ ص۳۱۳ و۳۱۴.

متن حدیث: ۷۶- سن: أَبِی عَمَّنْ ذَکَرَهُ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(ع) فِی رِسَالَتِهِ إِلَی أَصْحَابِ الرَّأْیِ وَ الْقِیَاسِ أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّهُ مَنْ دَعَا غَیْرَهُ إِلَی دِینِهِ بِالارْتِیَاءِ وَ الْمَقَایِیسِ لَمْ یُنْصِفْ وَ لَمْ یُصِبْ حَظَّهُ لِأَنَّ الْمَدْعُوَّ إِلَی ذَلِکَ لَا یَخْلُو أَیْضاً مِنَ الارْتِیَاءِ وَ الْمَقَایِیسِ وَ مَتَی مَا لَمْ یَکُنْ بِالدَّاعِی قُوَّةٌ فِی دُعَائِهِ عَلَی الْمَدْعُوِّ لَمْ یُؤْمَنْ عَلَی الدَّاعِی أَنْ یَحْتَاجَ إِلَی الْمَدْعُوِّ بَعْدَ قَلِیلٍ لِأَنَّا قَدْ رَأَیْنَا الْمُتَعَلِّمَ الطَّالِبَ رُبَّمَا کَانَ فَائِقاً لِلْمُعَلِّمِ وَ لَوْ بَعْدَ حِینٍ وَ رَأَیْنَا الْمُعَلِّمَ الدَّاعِیَ رُبَّمَا احْتَاجَ فِی رَأْیِهِ إِلَی رَأْیِ مَنْ یَدْعُو وَ فِی ذَلِکَ تَحَیَّرَ الْجَاهِلُونَ وَ شَکَّ الْمُرْتَابُونَ وَ ظَنَّ الظَّانُّونَ وَ لَوْ کَانَ ذَلِکَ عِنْدَ اللَّهِ جَائِزاً لَمْ یَبْعَثِ اللَّهُ الرُّسُلَ بِمَا فِیهِ الْفَصْلُ وَ لَمْ یَنْهَ عَنِ الْهَزْلِ وَ لَمْ یَعِبِ الْجَهْلَ وَ لَکِنَّ النَّاسَ لَمَّا سَفِهُوا الْحَقَّ وَ غَمَطُوا النِّعْمَةَ وَ اسْتَغْنَوْا بِجَهْلِهِمْ وَ تَدَابِیرِهِمْ عَنْ عِلْمِ اللَّهِ وَ اکْتَفَوْا بِذَلِکَ دُونَ رُسُلِهِ وَ الْقُوَّامِ بِأَمْرِهِ وَ قَالُوا لَا شَیْءَ إِلَّا مَا أَدْرَکَتْهُ عُقُولُنَا وَ عَرَفَتْهُ أَلْبَابُنَا فَوَلَّاهُمُ اللَّهُ مَا تَوَلَّوْا وَ أَهْمَلَهُمْ وَ خَذَلَهُمْ حَتَّی صَارُوا عَبَدَةَ أَنْفُسِهِمْ مِنْ حَیْثُ لَا یَعْلَمُونَ وَ لَوْ کَانَ اللَّهُ رَضِیَ مِنْهُمُ اجْتِهَادَهُمْ وَ ارْتِیَاءَهُمْ فِیمَا ادَّعَوْا مِنْ ذَلِکَ لَمْ یَبْعَثِ اللَّهُ إِلَیْهِمْ فَاصِلًا لِمَا بَیْنَهُمْ وَ لَا زَاجِراً عَنْ وَصْفِهِمْ وَ إِنَّمَا اسْتَدْلَلْنَا أَنَّ رِضَی اللَّهِ غَیْرُ ذَلِکَ بِبَعْثَةِ الرُّسُلِ بِالْأُمُورِ الْقَیِّمَةِ الصَّحِیحَةِ وَ التَّحْذِیرِ عَنِ الْأُمُورِ الْمُشْکِلَةِ الْمُفْسِدَةِ ثُمَّ جَعَلَهُمْ أَبْوَابَهُ وَ

صِرَاطَهُ وَ الْأَدِلَّاءَ عَلَيْهِ بِأُمُورٍ مَحْجُوبَةٍ عَنِ الرَّأْيِ وَ الْقِيَاسِ فَمَنْ طَلَبَ مَا عِنْدَ اللَّهِ بِقِيَاسٍ وَ رَأْيٍ لَمْ يَزْدَدْ مِنَ اللَّهِ إِلَّا بُعْداً وَ لَمْ يَبْعَثْ رَسُولًا قَطُّ وَ إِنْ طَالَ عُمُرُهُ قَابِلًا مِنَ النَّاسِ خِلَافَ مَا جَاءَ بِهِ حَتَّى يَكُونَ مَتْبُوعاً مَرَّةً وَ تَابِعاً أُخْرَى وَ لَمْ يُرَ أَيْضاً فِيمَا جَاءَ بِهِ اسْتَعْمَلَ رَأْياً وَ لَا مِقْيَاساً حَتَّى يَكُونَ ذَلِكَ وَاضِحاً عِنْدَهُ كَالْوَحْيِ مِنَ اللَّهِ وَ فِي ذَلِكَ دَلِيلٌ لِكُلِّ ذِي لُبٍّ وَ حِجًى إِنَّ أَصْحَابَ الرَّأْيِ وَ الْقِيَاسِ مُخْطِئُونَ مُدْحِضُونَ وَ إِنَّمَا الِاخْتِلَافُ فِيمَا دُونَ الرُّسُلِ لَا فِي الرُّسُلِ فَإِيَّاكَ أَيُّهَا الْمُسْتَمِعُ أَنْ تَجْمَعَ عَلَيْكَ خَصْلَتَيْنِ إِحْدَاهُمَا الْقَذْفُ بِمَا جَاشَ بِصَدْرِكَ وَ اتِّبَاعُكَ لِنَفْسِكَ إِلَى غَيْرِ قَصْدٍ وَ لَا مَعْرِفَةِ حَدٍّ وَ الْأُخْرَى اسْتِغْنَاؤُكَ عَمَّا فِيهِ حَاجَتُكَ وَ تَكْذِيبُكَ لِمَنْ إِلَيْهِ مَرَدُّكَ وَ إِيَّاكَ وَ تَرْكَ الْحَقِّ سَأْمَةً وَ مَلَالَةً وَ انْتِجَاعَكَ الْبَاطِلَ جَهْلًا وَ ضَلَالَةً لِأَنَّا لَمْ نَجِدْ تَابِعاً لِهَوَاهُ جَائِزاً عَمَّا ذَكَرْنَا قَطُّ رَشِيداً فَانْظُرْ فِي ذَلِكَ.

متن سخن علامه مجلسی(ره): و لا يخفى عليک بعد التّدبر فى هذا الخبر و أضرابه أنّهم سدّوا باب العقل بعد معرفة الإمام و أمروا بأخذ جميع الأمور منهم و نهوا عن الاتّكال على العقول الناقصة فى كل باب.

متن سخن علامه طباطبائى(ره): هذا مايراه الاخباريون و كثير من غيرهم و هو من أعجب الخطاء، ولو ابطل حكم العقل بعد معرفة الامام كان فيه ابطال التوحيد و النبوة و الامامة و سائر المعارف الدينيّة، و كيف يمكن أن ينتج من العقل نتيجة ثم يبطل بها حكمه و تصدق النتيجة بعينها، ولو اريد بذلک أنّ حكم العقل صادق حتى ينتج ذلک ثم يسدّ بابه كان معناه تبعية العقل فى حكمه للنقل و هو أفحش فسادا. فالحقّ: أنّ المراد من جميع هذه الاخبار النهى عن اتبّاع العقليات فيما لا يقدر الباحث على تمّيز المقدمات الحقّة من المموّهة الباطلة.

ترجمهٔ حدیث: امام صادق(ع) در رساله (نامه) ای به اصحاب رأی و قیاس، نوشته است: اما بعد، کسی که دیگری را به وسیلهٔ عمل به رأی و قیاسات، بر دین خود دعوت کند، کارش غیر منصفانه و خودش به نصیب دین خود نرسیده است.

زیرا همان شخص دعوت شده نیز خالی از رأی گرائی و قیاسات نیست. آن گاه که دعوت کننده قوی تر از دعوت شونده، نباشد و اطمینانی نیست که خود دعوت کننده (گرچه پس از مدتی) به فرد دعوت شونده محتاج نباشد.

دیده ایم که بسا وقت، شاگرد کوشا پس از مدتی بر معلم خود فائق آمده است. و دیده ایم که بسا وقت، معلم دعوت کننده در رأی خود به رأی آن کس که دعوت کرده، نیازمند شده است.

و در همین نکته، نادانان حیران شدند و اهل ریب دچار شک شدند و اهل ظنّ به ظن گرائیدند.

و اگر چنین چیزی در نظر خداوند جایز بود، پیامبران را با آن چه (از علوم) که فیصله دهنده (مسائل) هستند مبعوث نمی کرد. و از هزل (بیهوده گوئی و سخن غیر جدّی) نهی نمی کرد[۵۸]، و نادانی را نکوهش نمی کرد.

لیکن وقتی که مردم حق را سبک شمردند، و نعمت (رسالت و امامت) را کوچک شمردند، با پرداختن به جهل خود و تدبیرهای شان، نسبت به علم الله احساس بی نیازی کردند، و با واگذاشتن پیامبران خدا و بر پادارندگان امر خدا (ائمّه–ع–)، به آن گرایش خود بسنده کردند. و گفتند: هیچ چیزی نیست مگر آن چه عقل ها و قوّهٔ تشخیص ما آن را درک می کند

---

[۵۸] اشاره به آیه ۱۳و ۱۴ سوره طارق است «إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ– وَ ما هُوَ بِالْهَزْلِ»: قرآن قول فصل است– و آن هزل نیست.

پس خداوند مستولی کرد بر آنان آن چه را که خودشان بر خودشان مستولی کرده بودند. و آنان را مهمل و خوار گذاشت تا به طور ناخودآگاه بندگان و پرستندگان نفس خود شدند.

اگر خداوند به رأی گرائی و اجتهاد شخصی آنان در این گونه ادعای شان، راضی بود برای شان قرآن را که برای فیصلهٔ امورشان است، نمی فرستاد. و نیز کلام باز دارنده از خصلت شان، نمی فرستاد[۵۹].

و (بر این که خداوند) به این روش راضی نیست، استدلال کردیم با بعثت پیامبران با امور قیّمهٔ صحیحه، و با این که خداوند برحذر داشته مردم را از امور مشکل ساز و فساد انگیز[۶۰]. آن گاه انبیاء و ائمّه را راهنمائی کنندگان به سوی خدا، و باب های خدا و صراط خدا، قرار داد که آنان را به اموری رهنمائی کنند که رأی و قیاس راهی به آن امور ندارند.

پس هر کس در صدد رسیدن به حقیقت آن چه که در نزد خداست به رأی و قیاس متوسّل شود، نمی افزاید مگر دوری از خدا را. و پیروی نمی کند از هیچ پیامبری[۶۱]. و اگر عمرش طولانی باشد خلاف قول خودش را از دیگران خواهد پذیرفت حتی گاهی متبوع می شود و گاهی تابع. در حالی که (در دوره ای که متبوع بود) آن چه را که به وسیلهٔ رأی و قیاس به دست می آورد، مانند وحی منزل از خدا، می دانست.

و این برای هر عاقل صاحب خرد، دلیل است که اصحاب رأی و قیاس راه شان خطا و دلیل شان مردود است.

و اختلاف در (دورهٔ) پس از پیامبران است نه در پیامبران.

---

[۵۹] اشاره به همان دو آیه است.

[۶۰] یعنی عمل به رأی و قیاس، خود منشأ مشکل و منشأ فساد است.

[۶۱] در متن «ولم یبعث» آمده، ظاهراً اشکال در نسخه برداری یا چاپی است و باید «لم یتبع» باشد.

پس بپرهیز ای شنونده از فراهم آوردن دو خصلت بر خودت: یکی از آن ها این است که بدون تدبّر و بی تأمّل هر آن چه را که در دلت به جوش آمد، ابراز کنی بدون معیار و شناخت حد و حدود آن.

و دیگری: احساس بی نیازی کنی از چیزی که به آن نیاز داری و (در نتیجه) تکذیب کنی کسی را که باید به او رجوع کنی.

و دور باش از این که حق را ترک کنی به خاطر سستی و ملالت، و در پی باطل باشی در اثر نادانی و گمراهی. زیرا ما هرگز نیافتیم کسی را که تابع هوای نفسش باشد و از آن چه که گفتیم تجاوز کند، در راه مستقیم و هدایت باشد.

پس دقت کن در این باره.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): و بر تو مخفی نماند: با تدبّر در این حدیث و امثالش معلوم می شود که آنان (ائمّه-ع-) باب عقل را پس از شناختن امام، بسته اند.

و امر کرده اند که همهٔ امور از آنان (ائمّه-ع-) گرفته شود، و از بسنده کردن بر عقول ناقصه در هر باب، نهی کرده اند.

توضیح: ۱- می گوید: عقول ما در مقایسه با ائمّه طاهرین، ناقص است.

۲- به وسیله عقل مان به اصل توحید، نبوت، معاد، عدل و امامت، می رسیم. پس از آن که به امامت معتقد شدیم، نباید به عقل خودمان اکتفاء و اتکال کنیم. در هر باب.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): این سخن نظریه اخباریون و افراد کثیری از غیر اخباریین است. و این از شگفت انگیزترین خطاهاست. و اگر حکم عقل بعد از شناختن امام ابطال شود، همراه می شود با ابطال توحید و نبوت و امامت و دیگر معارف دینی.

و چگونه ممکن است که نتیجه گرفته شود از عقل نتیجه ای، سپس به وسیله همان نتیجه، حکم عقل ابطال شود در حالی که خود نتیجه سالم و صادق بماند.

و اگر مراد این باشد که: حکم عقل تا رسیدن به آن (امامت) صحیح و سالم است، پس از آن بابش بسته می شود. در این صورت معنایش «پیروی عقل از نقل» می شود. و این از نظر فساد فاحش تر است.

و حق این است که: مراد از همهٔ این گونه حدیث ها، نهی از پیروی عقلیات در آن چه بحث کننده توان تشخیص مقدمات صحیح از مقدمات اشتباه و باطل را نداشته باشد، است.

توضیح: ۱- مراد از «و کثیر من غیر هم» فرقه هائی از قبیل «اهل ظاهر» و فرقهٔ «معطّله» است.

۲- می گوید: چگونه ممکن است همان عقلی که به وسیلهٔ آن به خود امامت رسیده ایم، پس از رسیدن به امامت، همان عقل را ابطال کنیم. زیرا این کار مصداق «ابطال مقدمات به وسیله همان نتیجه ای که از همان مقدمات گرفته شده» می باشد.

۳- اگر گفته شود: عقل تا رسیدن به امامت به درد می خورد و پس از آن باید کنار گذاشته شود. این سخن فاسد تر از سخن بالا است. زیرا لازم گرفته عقل از نقل پیروی کند.

۴- این حدیث ها که پیروی از عقلیات را محکوم می کنند، مقصودشان مواردی است که شخص باحث، بر تشخیص مقدمات عقلیهٔ درست از مقدمات عقلیهٔ نادرست، قادر نباشد.

بررسی: اولاً باید عبارت مرحوم مجلسی معنی شود که آیا او عقل را در هر باب مسدود می کند یا نه؟-؟ به جملهٔ «نهوا عن الاتکال علی العقول الناقصة فی کل باب» توجه فرمائید، آیا باصطلاح ادبی «جار مجرور- فی کل باب-» متعلّق به فعل «نهوا» است یا متعلّق به «اتّکال»؟-؟

در صورت اول چنین می شود: در همه ابواب نباید به عقل بسنده کرد.

و در صورت دوم چنین می شود: نباید در همهٔ ابواب به عقل بسنده کرد- یعنی در برخی از ابواب می توان بسنده کرد.

و در این صورت سخن هر دو بزرگوار یک سخن واحد می شود.

و تکلیف مسئله در علم نحو روشن شده است که: اصل این است جار و مجرور، به نزدیک ترین کلمۀ ممکن، متعلّق شود. و اتکال نزدیک تر از «نهوا» است. پس مراد مجلسی صورت دوم است، نه اول. و بر اساس این قاعدۀ ادبی حمل سخن او بر صورت اول، تکلّف است.

ثانیاً: بر فرض این که مراد مجلسی این است که در همۀ ابواب نباید به عقل اتکال کرد.

او ابتدا می گوید: ائمّه(ع) راه عقل را بسته اند (سدّوا) سپس حدود این سدّ کردن و چگونگی این بسته شدن را توضیح می دهد که مراد بسته شدن و سدّ شدن راهِ «اتکال بعقل» است نه هر گونه بهره مندی و پیروی از عقل.

اکنون اتکال یعنی چه؟

لغت: وَکَلَ (یَکِلُ وکلاً و وکولاً) الیه الاَمرَ: سلّمه و ترکه وفوّضّه الیه و اکتفی به.- تفویض کردن و اکتفا کردن، بسنده کردن.

اِتکال مصدر باب افتعال، به دلیل ویژگی این باب، به حالت درونی انسان نیز دلالت دارد و اسم فاعل آن «متّکل» می شود.

متکّل: کسی که بسنده کردن، در شخصیت او رسوخ کرده باشد.- بسنده کردن خصلت او باشد.

مجلسی می گوید: در هیچ بابی نباید به عقل بسنده شود.

و همگان پذیرفته اند که خداوند بر انسان ها، دو رسول داده است: عقل و نبوت.

یا: خداوند برای انسان ها دو عقل داده است: نبوت و عقل.

و اندیشه فرد و جامعه باید با این دو و بر اساس این دو، استوار باشد.

اینک پرسش این است: کدامیک از دو صورت زیر درست است:

۱- باید موضوعات و موارد اندیشه، میان عقل و نبوت تقسیم شود به سه گروه:

الف: مواردی که می توان به عقل بسنده کرد.

ب: مواردی که باید از عقل و نبوت (هر دو به همراه همدیگر) استفاده کرد.

ج: مواردی که باید تنها از نبوت استفاده شود.

۲- تقسیمات بالا نادرست است باید در همه چیز و در همه موضوعات و موارد اندیشه، از هر دو استفاده کرد.- عقل بدون نبوت کافی نیست و نبوت بدون عقل کافی نیست، در هر موضوع و در هر مورد.

بینش اول (تقسیم موارد) اعتقاد ارسطوئیان ما و صدرویان ما، است.

و بینش دوم، اعتقاد دانشمندانی است که اسلام را نیازمند ارسطوئیات نمی دانند.

اینک در همین مسئلۀ اخیر به حکم عقل بسنده کنیم: کسی که عقلش اسلام را به عنوان یک دین صحیح دانسته و آن را پذیرفته، آیا عقلش حکم می کند که این دین کامل است و نیازمند مکتب های دیگر نیست، یا عقلش حکم می کند که این دین ناقص بوده و نیازمند دیگران است؟-؛ اگر عقلش به صورت دوم حکم کند، خودش خودش را نقض کرده است. زیرا عقل سلیم حکم می کند که خداوند کار ناقص، هدایت ناقص، نمی کند. و آن عقلی که به دین خدا معتقد باشد و سپس آن را ناقص بداند، حکمش مصداق «ابطال مقدمات نتیجه، به وسیلۀ خود نتیجه» می شود.

پس کسی که یک دین را پذیرفته و آن دین را کامل می داند، باید در همۀ موضوعات و موارد اندیشه، از عقل و نبوت (به همراه همدیگر) استفاده کند. حتی در صنعت و امور صرفاً فنی.

این همه آفات مدرنیته، از متلاشی شدن خانواده ها تا مشکلات عظیم محیط زیست، از تفویض امور به عقل تنها، و اکتفاء کردن و بسنده کردن به عقل، ناشی شده است که اگر نتایج فاسد و تباهگر این بسنده کردن، شرح داده شود به ده ها کتاب ضخیم، می رسد و رسیده. زیرا اکثر کتاب های درمانی، متون حفاظت محیط، و کتاب هائی که در مقام تشریح راه های رهائی از این آفات را بررسی کرده و می کنند، همگی در این زمینه هستند. که سر از صدها

بل هزاران کتاب در می آورد و متاسفانه هیچکدام به جائی هم نرسیده است تا چه رسد به امور اعتقادی، اخلاقی، حقوقی، خانوادگی، زیست فردی و اجتماعی و...

درست است: کسی که به مسیحیّت معتقد باشد او از ابتدا و آغاز، تعریف محدودی از دین دارد: دین چیزی است که فقط به امور متافیزیکی می پردازد و واقعیت مسیحیت امروزی نیز همین است.

و همین نگاه به دین در جامعه مسیحی، مغز و اندیشه اشخاص کثیری از تحصیل کرده های ما را تخریب کرده است. فلانی استاد دانشگاه است اما به حدّی غرب زده است که حتی به خود اجازه نمی دهد که اندکی دربارهٔ فرق میان اسلام و مسیحیت بیندیشد. با این همه مدعی مقام دانشمندی است! خود را محقق می داند! بر دیگران نیز فخر می فروشد! آن محققی که این آقا را محقق بداند نادان است تا چه رسد به خود این آقا. مقصودم اهانت و سرکوب نیست، این حکم عقل هر عاقلی است که نباید همهٔ ادیان را به یک چوب راند.

اسلام مدعی است همه چیز و همه زوایای ریز و درشت زیست فردی و اجتماعی را کاملاً تبیین کرده است حتی اصول کیهان شناسی و...

و اگر کسی به عنوان دانشمند و اهل تحقیق، اسلام را بررسی علمی کند (نه آن طور که از پدر یا مادر بی سواد خود دریافت کرده)، و نتیجه بگیرد که این دین، قابل پذیرش نیست و مردود است، چنین شخصی دانشمند و محقق است. زیرا او با تفکر و اندیشه به چنین نتیجه ای می رسد. پیش داوری نمی کند، با زمینه ذهنی از پیش فراهم شده سخن نمی گوید، در برابر فرهنگ مسیحیت و غرب، خود را نباخته است، ارسال مسلّمِ عوامانه نمی کند.

امان از دست حضرت استاد پوک که فاقد شخصیت علمی است گرچه دریائی از اطلاعات داشته باشد، که خطرش از هر میکروب واگیردار بیش تر است. بهتر است این موضوع را در همین جا به پایان ببرم که مصیبت، خیلی بزرگ تر است.

نتیجه: مرحوم مجلسی به «سدّ باب عقل» معتقد نیست. به «سدّ باب اتکال بعقل» معتقد است. و این رکن رکین اعتقاد همهٔ دانشمندان شیعه که ارسطوئی نیستند، می باشد. همان طور که به شرح رفت.

اخباریون: تکلیف اصطلاح و عنوان «اخباری» باید روشن شود. هر کسی در حوزه و دانشگاه و حتی در محافل سیاسی این اصطلاح را به کار می برد و بدون این که معنای آن را بداند، و باصطلاح سقف و کف آن را بشناسد طرف مقابل را به اخباری بودن متّهم می کند.

برای پرهیز از اطاله کلام و به مصداق «تعرف الاشیاء باضدادها»، چند تعریف برای این اصطلاح در زیر می آورم بدون این که آن ها را به کسی نسبت دهم:

۱- اخباری، یعنی کسی که معتقد است در همه ابواب دین، از اصلی ترین اصول، تا فرعی ترین فروع باید از عقل و نبوت در کنار هم، و به همراه همدیگر، استفاده کرد.

اگر مراد از اخباری، همین معنی باشد، در این صورت همهٔ علما و دانشمندان ما از اول تا آخر (غیر از تعدادی ارسطو گرا که در طول تاریخ شیعه اندک بوده اند) همگی اخباری هستند.

۲- اخباری، یعنی کسی که عقل را تعطیل می کند و فقط به ظاهر آیه و حدیث عمل می کند.

در تاریخ شیعه چنین اخباری ای نداشته ایم، و اگر چنین کسی پیدا شود، اساساً عقل ندارد. زیرا همان آیه و حدیث در صورت تعطیل عقل با کدام وسیله ای فهمیده می شوند.

و جالب این که همه علمای شیعه بدون استثناء، چنین افرادی را تحت عنوان «فرقه معطّله» مردود دانسته اند. و مردود بودن این بینش در حدیث ها و اخبار نیز آمده است.

۳- اساساً اصطلاح «اخباری» و در مقابل آن، اصطلاح «اصولی»، فقط به محدودهٔ احکام فقهی محدود است. آن هم فقط در یک مسئله که مخصوص عصر غیبت است.

مسئله: آیا در عصر غیبت اگر دربارهٔ موضوعی، نه از قرآن توانستیم حکم آن را تعیین کنیم و نه از حدیث (خواه حدیثی وجود داشته ما نتوانستیم آن را بشناسیم و خواه حدیثی به دست ما نرسیده) می توانیم به عقل خودمان عمل کنیم یا نه؟-؟

اخباریون می گویند: نه. نمی توان در این مورد به عقل عمل کرد. باید آن طرف مسئله را بگیریم که با احتیاط سازگار است.

اصولیون می گویند: بلی در این مورد می توان به عقل تنها، عمل کرد. با تناسب مورد؛ گاهی به «برائت» گاهی به «استصحاب»، گاهی به «تخییر» و گاهی نیز به «احتیاط». که به اصول چهارگانه معروف هستند.

دقت شود: خود اخباریان نیز به همین اصول عمل می کنند لیکن در جائی که مورد تأیید حدیث هم باشد. و لذا برای این اصول، دو عنوان داریم: برائت شرعیه، برائت عقلیه. استصحاب شرعیه، استصحاب عقلیه. تخییر شرعیه، تخییر عقلیه. احتیاط شرعیه، احتیاط عقلیه.

فرق نهائی چیست؟ در سبک و روش اخباریان، عرصه کاری و سهم احتیاط از موارد، بیش تر می شود. و در سبک و روش اصولیان عرصه کاری و سهم سه اصل دیگر بیش تر می گردد.

برای نمونه: کتاب شرح لمعهٔ مرحوم شهید ثانی اصولی را با کتاب حدائق الناظرهٔ مرحوم بحرانی اخباری، صفحه به صفحه و مسئله به مسئله مقایسه کنید و تعداد اختلاف فتوای این دو شخصیت را بشمارید. آن گاه همان شرح لمعه اصولی را با جامع المقاصد مرحوم کرکی اصولی (هر دو اصولی) را با همدیگر مقایسه کنید؛ موارد اختلاف را بشمارید. ببینید اختلاف میان این دو، با موارد اختلاف آن دو، چقدر فرق دارد.

مگر علمای اصولی و اخباری ما چه قدر با هم فاصله دارند تا به صورت دو آئین، یا دو فرقه، یا دو نوع دین شناسی، قلمداد شوند؟! بنده به عنوان یک طلبه اصولی (که اصولی هستم)

می پرسم: آن کدام عالم اخباری است که باب عقل را مسدود کند؟ و آن کدام عالم اخباری است که عقل را تعطیل کند؟ و یا گروه و فرقهٔ «معطّله» را مردود نداند؟

علامه مجلسی حتی در این مسئلهٔ استنباط احکام فقهی، نیز اخباری نیست. می گویند: پس چرا در بخش های فقهی بحار، سبک اخباریان را در پیش گرفته است؟

اینان توجه ندارند که مجلسی در بحار در مقام جمع اخبار و فراهم کردن یک «منبع» حدیثی است و این کارش به محور اخبار است.

اصولیان یک فرق دیگر نیز با اخباریان دارند. و آن جسارتی است که در ردّ برخی اخبار، نشان می دهند. که مجلسی در بحار در این سبک با اصولیان همراه نیست. و این غیر از اخباری بودن است که در مسئلهٔ بالا، بیان شد. زیرا فراوان هستند در میان اصولیان کسانی که مانند مجلسی در رد و قبول حدیث، آن جسارت را نشان نمی دهند و این تنها مجلسی نیست.

اما مجلسی در «مرآت العقول» کاملاً با اصولیان همراه است.

کف: کف اصطلاح اخباری، تنها آن یک مسئله در استنباط احکام فقه است.

سقف: و سقف آن نیز به همان سقف یک مسئله در مبانی استدلالات فقهی محدود می شود. و به قلمرو خارج از فقه، نمی رسد.

ارسطوئیان (همان طور که در بخش های پیشین بیان شد) علاوه بر ظواهر اخبار آحاد، که با اتکال به عقل ارسطوئی (که گفته شد: عقل نیست، ذهن است) ردّ می کنند، نصوص اخبار آحاد، ظواهر اخبار مستفیض، ظواهر اخبار متواتر، و نیز: نصوص اخبار مستفیض و نصوص اخبار متواتر را نیز رد می کنند. و این یعنی پیروی و تبعیت قرآن و اهل بیت(ع) از عقل ما. که در این صورت بقول امام(ع) هیچ نیازی به ارسال رسل، نبود.

خلاصه فرمایش علامه طباطبائی(ره) این است: سخن مجلسی خارج از دو صورت نیست:

۱- یا مرادش بستن باب عقل است، در این صورت مصداق «ابطال مقدمات، به وسیله نتیجه ای که از خود همان مقدمات حاصل می شود»، می گردد.

به شرح رفت که مراد مجلسی «سدّ باب عقل» نیست. مرادش «سدّ باب بسنده کردن به عقل» است.

۲- یا مرادش پیرو کردن عقل بر نقل است. که فساد این فاحش تر از صورت اول، است.

در این مباحث روشن شد که مجلسی نه عقل را پیرو نبوت می کند و نه نبوت را پیرو عقل. او می گوید: باید از هر دو در کنار هم و به همراه همدیگر، استفاده کنیم. نه مانند «فرقهٔ معطله» عقل را تعطیل کنیم و نه نبوت را. و این ارسطوئیان هستند که نبوت را پیرو عقل شان کرده اند.

و در متن حدیث مورد بحث، دیدیم که امام صادق(ع) فرمود: در این صورت نیازی به نبوت نبود. و با صرف نظر از حدیث، عقل همهٔ عقلا می گوید که در این صورت نیازی به نبوت نبود.

اما اصطلاح نقل: سخن علامه مجلسی به محور «عقل و امامت» است. و مرحوم علامه طباطبائی نیز در این کلامش واژه های نبوت و امامت را آورده. چرا در آخر سخنش به جای همین دو واژه، واژه «نقل» را در کنار عقل آورده است؟ می فرماید «تبعیة **العقل فی حکمه** النّقل». چرا نمی فرماید «تبعیة **العقل فی حکمه** للنبوت و الامامة»؟

مگر ارسطوئیان بر اساس اصول منقوله از ارسطو و شاگردانش، عمل نمی کنند؟ چرا عمل بر اساس اصول ارسطوئی، عمل به عقل است، و عمل بر اساس اصول نبوتی و امامتی، عمل به نقل است؟؟!!

مگر پیامبر(ص) و ائمّه(ع) اصول شان عقلی نیست!؟ تنها بخشی از خطبه اول که عقلی ترین بحث را در خداشناسی می کند، و تاریخ بشر تا آن روز نشنیده بود که خداوند صفت

ندارد «فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ...[۶۲]»، اصول عقلی نیست؟ فقط نقل است!؟! آن همه سخنان ائمّه(ع) احتجاجات شان، تبیینات شان، و آن همه حدیث ها که در حساس ترین مسائل عقلی از آنان رسیده و در متون ثبت است، عقلی نیستند؟! فقط نقل هستند؟!

چه کسی گفته در مسائل خارج از فقه، به طور متعبدانه به اخبار و احادیث عمل کنید؟ بدیهی و مسلّم و سیرهٔ همه علمای ما است که اگر حدیثی با اصول مسلّم عقلی، سازگار نباشد، مردود است. خود مجلسی به طور فراوان از حدیث ها را در این باره، توجیه یا تاویل و یا رد کرده است.

منصفانه است که گفته شود هر چه ارسطو و شاگردانش آورده اند، عقل است و هر چه قرآن و اهل بیت(ع) آورده اند، نقل است-؟! خداوند نبخشاید بر کسانی که قرن ها پیش این اصطلاح «عقل و نقل» را ایجاد کردند.

حتی در اصطلاحات فقهی نیز باید گفته شود عقلاً و شرعاً.

علامه طباطبائی(ره) می فرماید: «مایراه الاخباریّون و کثیرٌ من غیر هم».

اولاً روشن گشت که اخباریون، باب عقل را سدّ نمی کنند. تنها در فقه در مورد اصول چهارگانه، به (احتیاط) میدان عملکرد و کارکرد بیش تر می دهند.

ثانیاً: اگر در میان اندیشه های مختلف در تاریخ مسلمانان بگردیم برای معنی «غیر هم» که ایشان فرموده اند، غیر از «اهل ظاهر» و فرقه «معطّله» کسی نمی ماند. و مسلم است که علمای ما اعم از اصولی و اخباری، هر دو گروه مذکور را از ریشه و اساس رد می کنند. اما ارسطوئیان به طور چشم بسته و کاملاً متعبدانه، سخن ارسطو را و فرضیّه های ضد عقلی او را پذیرفته اند. و عقل را با ذهن عوضی گرفته و ذهنیات ارسطوئی را عقلیات نامیده اند، متعبد محض هستند و الا می فهمیدند که آن چه در ارسطوئیات به کار رفته و می رود همگی

---

[۶۲] نهج البلاغه، خطبه اول.

ذهنیات انتزاعی است. و آن چه در ارسطوئیات به کار نرفته و نمی رود، عقل است. که شرح استدلالی این سخن در مباحث پیش تر، گذشت.

می فرماید: این حدیث و امثالش، ناظر به افرادی هستند که بر تشخیص مقدمات درست از مقدمات نادرست، توان لازم را ندارند.

اما در متن حدیث مورد بحث سخن از «قیاس» آمده که بیش تر کاربرد فقهی دارد. مطابق فرمایش علامه طباطبائی قیاس در فقه برای افرادی که توان تشخیص مقدمات درست از نادرست را دارند، جایز می شود.

در حالی که به اجماع همهٔ علمای شیعه حتی آنان که شیعه و در عین حال ارسطوئی هستند، به کارگیری قیاس در فقه اکیداً ممنوع است.

۲۱

در معنی «مَنْ مَاتَ لَا یُشْرِکُ بِاللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ شَیْئاً دَخَلَ الْجَنَّةَ»

ج۳ ص۸.

متن سخن علامه مجلسی(ره): أقول یظهر من الأخبار أن الإخلال بکلّ ما یجب الاعتقاد به و إنکاره یوجب الخروج عن الإسلام داخل فی الشرک و التوحید الموجب لدخول الجنة مشروط بعدمه[1].

متن سخن علامه طباطبائی(ره): سیأتی فی أخبار البرزخ ما یدل علی دخول المخالفین الجنة إذا لم یکونوا ناصبین کروایة زید الکناسی عن الصادق علیه السلام و غیرها.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): از احادیث بر می آید که: اخلال و انکار هر آن چه که اعتقاد بر آن ها واجب است، از مصادیق شرک می شود و باعث خروج از اسلام می گردد. و توحیدی که موجب داخل شدن به بهشت است مشروط به عدم چنین اخلال و انکار است.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): در حدیث هائی که دربارۀ برزخ آمده اند، حدیث داریم دلالت می کند بر این که مخالفین اگر ناصبی نباشند وارد بهشت خواهند شد، مانند حدیث زید کناسی از امام صادق علیه السلام و غیر آن.

بررسی: شرح دربارۀ سخن علامه مجلسی: مطابق آیات قرآن و احادیث از آن جمله حدیث معروف و نامدار و مشهور موسوم به «حدیث رفع» قاعدۀ کلّی داریم بدین صورت: کسی که مقصّر است مؤاخذه می شود و کسی که قاصر است هیچ مواخذه ای متوجه او نخواهد بود.

قاصر: یک فرد مسیحی که در یک محیط مسیحی متولد می شود با فرهنگ و تربیت همان محیط بزرگ شده و عمری به سربرده، از دنیا رفته است. نه اسلام به او تبلیغ شده و نه به قدر کافی اطلاعاتی از اسلام به او رسیده است. اگر او مطابق دین منسوخ خودش، فرد صالحی باشد، به بهشت خواهد رفت. همین طور است هر شخصی که با همین شرایط پیرو هر آئینی بوده باشد. تنها اعتقاد به توحید برای او کافی است.

اما توحید لازم است. زیرا توحید یک امر فطری است و نیازمند ابلاغ و تبلیغ نیست. اما نبوت و دیگر اصول، فطری محض، نیستند.

به چنین کسی اصطلاحاً «قاصر» گفته می شود.

مقصّر: مقصر کسی است که در دین و امور دینی خود تقصیر کرده باشد، که بر دو نوع است:

۱– مقصر در اصول: این نوع فقط به محور «نظری» و اعتقادات است.

۲– مقصر در فروع که به محور «عملی» و انجام احکام شرع است.

موضوع بحث در این جا، نوع اول است.

یکی از اصول، امامت است. مسلمانانی که به امامت اعتقاد ندارند، آیا به بهشت می روند یا نه؟–؟ بدیهی است که اگر قاصر باشند به بهشت خواهند رفت. و اگر مقصّر باشند، نه.

و تقصیر درباره این اصل، یا با اخلال است و یا با انکار.

اخلال: مراد مجلسی(ره) از اخلال کنندگان، «شیعیان وصایتی» است که از آغاز تا اواسط قرن سوم در کنار «شیعیان ولایتی» بودند. آنان معتقد بودند (و هنوز هم برخی هستند) که:

۱- امام باید از آل محمد(ص) باشد. زیرا پیامبر(ص) چنین وصیت کرده است.

۲- امام از جانب خداوند معیّن نمی شود و «حجة من عندالله» نیست.

و لازمۀ این، انکار عصمت و انکار ولایت و علم غیب امام است.

۳- این بیعت است که «مُعطی سِمت» است با بیعت خودمان سِمت امامت را به هر کدام از آل پیامبر(ص) بدهیم، او امام و واجب الطاعه، می شود.

شعار «الرضّی من ال محمد»- امامت را به هر کس از آل محمد(ص) که از او راضی باشیم می دهیم- اولین بار در قیام زید، محور نهضت قرار گرفت. و نهضت خراسان که یک نهضت شیعی بود بر اساس همین شعار، امامت را به آل عباس (که خود را آل محمد می دانستند) اعطاء کرد.

این جریان (جریان اخلال) در زمان خلافت مهدی عباسی به جریان انکار که در زیر می آید، ملحق شد و در زمان متوکل رسماً و عملاً با آن به وحدت رسید[۶۳].

انکار: بخش دیگر از مسلمانان که اساساً به اصلی به نام «امامت» معتقد نیستند.

دربارۀ اخلال و انکار نیز بدیهی است که اکثریت قاصر هستند نه مقصر. و اساساً دو واژۀ اخلال و انکار هر دو مصدر باب افعال هستند؛ یعنی آن افراد که به طور دانسته ایجاد خلل کنند و یا به طور دانسته زیر بار اصل امامت نروند.

شرحی دربارۀ سخن علامه طباطبائی: ۱- مراد از مخالفین، مسلمانان غیر شیعه است و مراد از ناصبی در زیر خواهد آمد.

---

[۶۳] شرح این موضوع مهم در «مکتب در فرایند تهاجمات تاریخی» سایت بینش نو www.binesheno.com.

رعایت حق تقدم: اصطلاح «سنی» یا «اهل سنت» تا زمان مهدی عباسی در میان مسلمانان نبود، او این اصطلاح را به وجود آورد. گمان می کردم که من اولین کسی هستم که به این موضوع رسیده ام، عموی دانشمندم مرحوم آیة الله محمد امین رضوی گفت که مرحوم آیة الله سید مهدی روحانی قبلاً این مسئله را کشف کرده است.

۲- پس از جستجوی بسیار در مجلدات بحار (علاوه بر احادیث مربوط به برزخ)، و نیز با استفاده از رایانه، تنها یک حدیث از «زید کناسی» یافتم که آن نیز به شرح سیمای حضرت امام زمان (عجل الله تعالی فرجه) مربوط است.- ج۵۱ ص۴۱.

و به خاطر این که ممکن است مراد علامه طباطبائی، «یزید کناسی» باشد که در چاپ «زید» آمده باشد، همه موارد یزید کناسی را نیز بررسی کردم چیزی در این باره نیافتم. ظاهراً مراد ایشان «ضریس الکناسی» است که در جلد۶ ص۲۸۶ می باشد.

در این حدیث که ضریس کناسی آن را از امام باقر(ع) نقل می کند، مردم ساده و مستضعفین فکری، و نیز عقلی، کودکان و مخالفینی که ناصبی نیستند و اعمال صالحه دارند، از اهل بهشت شمرده شده اند.

ناصبی کیست؟ کسانی که می دانند ائمّه طاهرین، امام واجب الطاعه هستند در عین حال از روی عناد یا به خاطر منافع سیاسی و مادی، از آنان پیروی نکنند، ناصبی هستند.

برخی ها می گویند: ناصبی آن است که نسبت به اهل بیت(ع) یا یکی از آنان، دشمن باشد.

افرادی پیدا می شوند که می گویند: ناصبی فقط کسی است که اهل بیت(ع) را سبّ کند.

مطابق منابع لغت، هر سه مورد مصداق «نصب» است. و همین طور است در حدیث هائی که نصب و ناصبی را معنی کرده اند.

به هر صورت، آیا می توان گفت که این فرمایش علامه طباطبائی نقد بر نظر علامه مجلسی نیست-؟ و می توان گفت شرح و اکمال آن است؟ زیرا قاعدهٔ «قاصر و مقصّر» تکلیف مسئله را روشن کرده است و نمی توان گفت مرحوم طباطبائی از قاعدهٔ «قاصر و مقصّر» غفلت کرده و یا به معنی مصدر از باب افعال (اخلال- انکار) که در عبارت مرحوم مجلسی است توجه نکرده است، یا می توان گفت؟-؟

۲۲

درباره صانع و مصنوع

منطق قرآن و اهل بیت(ع).

ج۳ ص۳۱.

متن حدیث: ۴- ج: عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ قَالَ دَخَلَ ابْنُ أَبِی الْعَوْجَاءِ عَلَى الصَّادِقِ(ع) فَقَالَ لَهُ الصَّادِقُ يَا ابْنَ أَبِی الْعَوْجَاءِ أَ مَصْنُوعٌ أَنْتَ أَمْ غَيْرُ مَصْنُوعٍ قَالَ لَسْتُ بِمَصْنُوعٍ فَقَالَ لَهُ الصَّادِقُ(ع) فَلَوْ كُنْتَ مَصْنُوعاً كَيْفَ كُنْتَ تَكُونُ فَلَمْ يُحِرِ ابْنُ أَبِی الْعَوْجَاءِ جَوَاباً وَ قَامَ وَ خَرَجَ.

متن سخن علامه مجلسی(ره): بيان: لمّا كان التصديق بوجود الصانع تعالى ضرورياً نبّهه(ع) بأنّ العقل يحكم بديهة بالفرق بين المصنوع و غيره و فيک جميع صفات المصنوعين فكيف لم تكن مصنوعا.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): لا يخفى أن الرّواية غير مسوقة للتنبيه على ما ذكره، بل إلزام له بالترجيح بلا مرجح فانّ اختياره عدم المصنوعية مع جواز مصنوعيته قول بلا دليل.

ترجمۀ حدیث: هشام ابن حکم می گوید: ابن ابی العوجاء[۶۴] به مجلس امام صادق(ع) وارد شد. امام به او گفت: ای ابن ابی العوجاء! تو مصنوع هستی یا غیر مصنوع؟-؟ گفت: مصنوع نیستم. امام(ع) گفت: اگر مصنوع بودی چگونه می بودی؟

ابن ابی العوجاء پاسخی نیافت و بر خاست و رفت.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): بیان: چون تصدیق وجود صانع متعال ضروری (بدیهی غیر قابل انکار) است، امام(ع) او را متنبّه کرد که عقل به طور بدیهی حکم می کند که باید فرقی میان مصنوع و غیر مصنوع باشد، و در وجود تو همۀ ویژگی های مصنوع ها هست. پس چگونه مصنوع نیستی؟

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): این روایت در جهت تنبّه که مجلسی گفته، نیست. بل در جهت الزام ابن ابی العوجاء با «ترجیح بلامرجّح» است. زیرا گزینش او مبنی بر «عدم مصنوعیت خویش» در حالی که مصنوعیتش جایز است، سخن بی دلیل است.

بررسی: ۱- مجلسی(ره) با سه مقدمه به یک نتیجه می رسد:

یک: وجود خداوند متعال ضروری است، یعنی برای همگان بدیهی و غیر قابل انکار است.

---

[۶۴] از زَندیقان معروف آن زمان.- زندیق= زَندیک: سال ها پیش در برخی از نوشته ها توضیح داده ام که زندیک یک کلمه فارسی است؛ زند از کتاب های اقماری اوستا است. کسانی در ایران پیدا می شدند که با تمسک به زند خود اوستا را نقد می کردند. پسوند «یک» همان است که مثلاً در کلمه «تاریک» نیز هست؛ تار یعنی بی نور و تاریک یعنی چیزی که بی نور است. زندیک یعنی کسی که زند گرا است. همین طور است پسوند «یز»- ایک، ایز- که در همه زبان های آریائی هستند. پاک یعنی تمیز و پاکیزه یعنی تمیز شده، دارای صفت تمیز. استرلیزه، پاستوریزه و... در جامعه اسلامی، به کسانی که اسلام را با قیافه علمی رد می کردند، زندیق، می گفتند.

این یک اصل انسان شناسی قرآن است که هیچ انسانی نمی تواند وجود خدا را انکار کند. برای انسان «انکار خود» آسان تر از «انکار خدا» است. اگر کسی خدا را انکار کند یا خود فریبی می کند یا دگر فریبی. از آن جمله است ابن ابی العوجاء.

به همین دلیل، هرگز قرآن در مقام اثبات وجود خدا نیامده و هر چه بیان کرده دربارهٔ نفی شرک است. حتی آیه «أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فاطِرِ السَّماواتِ وَ الْأَرْض[۶۵]» تنها آیه ای است که در نظر بدوی گمان می شود موضوعش شکّ در وجود خدا است. اما با توجه به آیه های ما قبل و ما بعد آن، معلوم می شود که شک در توحید، مورد نظر است نه شکّ در وجود.

دو: از جانب دیگر، خود ابن ابی العوجاء معنائی برای مصنوع، در ذهن دارد که می گوید من مصنوع نیستم.

سه: امام درون او را به روی او می کشد و می گوید: اگر مصنوع بودی چگونه باید می بودی؟

نتیجه: ابن ابی العوجاء همه ویژگی های مصنوع را در خود مشاهده می کند.

بدین سان برای خودش معلوم و ثابت می شود که در انکار صانع، خود فریبی می کند یا دگر فریبی.

لغت: تنبیه: آگاه کردن. طرف را به آن چه که هست آگاه کردن.- در این جا به معنی: آگاه کردن طرف به آن چه که در درون خودش هست، می باشد.

این است بیان علامه مجلسی از منطق و استدلال امام صادق(ع) در این حدیث، که تکمیل آن در همین مبحث خواهد آمد.

علامه طباطبائی می فرماید: ۱- مخفی نماند: حدیث در جهت تنبیهی که مجلسی گفته، نیست.

---

[۶۵] آیه ۱۰ سوره ابراهیم.

۲- امام(ع) ابن ابی العوجاء را با قاعده «ترجیح بلامرجّح» الزام کرده است.

درست است: برگشت پیام حدیث را می توان بالمثال به این قاعده تحلیل کرد و هیچ تردیدی در این نیست. لیکن نه در منطوق حدیث و نه در مفهوم آن، هیچ چیزی نیست که به قاعده مذکور اشاره ای داشته باشد و به آن دلالت کند؛ نه دلالت مطابقی و نه تضمّنی و نه حتی دلالت التزامی.

بی تردید کسانی که در مجلس امام(ع) حضور داشته اند و با حساسیت به مباحث امام با ابن ابی العوجاء گوش می کردند (زیرا او فردی هوشمند و استدلال گر و روشنفکر پر آوازه ای بود) هیچکدام با شنیدن سخن امام فکرشان به قاعده «ترجیح بلامرجّح» معطوف نشده است.

و همین طور است کسی که این حدیث را در کتابی می خواند هرگز به آن قاعده توجه نمی کند مگر این که در یک وقت فراغت در مقام تحلیل بیاید و رابطه ای میان پیام حدیث و این قاعده بیابد.

بی تردید خود ابن ابی العوجاء نیز توجهی به آن قاعده نکرده است. تنها به دلیل این که امام(ع) درون خود او را بیرون کشیده و به خود او نشان داده، محکوم شده است.

بنده کاری با مکتب ها و بینش های دیگر ندارم اما برای روشن شدن بحث بالا، مبحث زیر را باز می کنم:

منطق سقراطی و منطق ارسطوئی: منطق اهل بیت(ع) «منطق تبیین» است شبیه منطق دانش فیزیولوژی و علمای تشریح که بدن انسان را روی میز گذاشته و آن را می شکافند و تشریح می کنند؛ دست شاگرد را می گیرند و به او نشان می دهند: این نای و ریه است که می بینی مجرای هوا است. این مری و معده است که مجرای غذا است. تک تک اعضای بدن و موقعیت شان و کارشان را نشان می دهند.

این منطق تشریحی با نوعی «ابطال خواهی» همراه است که شاگرد یا باید آن را بپذیرد و یا باید دلیل آورد و آن را ابطال کند. منطق اهل بیت(ع) در همهٔ مسائل اصولی و فروعی نیز یک منطق تبیینی است همراه با نوعی ابطال خواهی. قرآن را کمی با دقت مطالعه کنید، سرتاسرش بر پایه این منطق استوار است و همین طور احادیث.

این منطق وقتی که در بستر استاد و شاگرد نیست و در مقام مناظره طرفینی است ویژگی دیگر نیز می یابد و آن: کشیدن درون خود مخاطب به رخ خود او است.

به عنوان نمونه به آیه های ۶۲، ۶۳، ۶۴ سوره انبیاء، توجه کنید: «**قالُوا أَ أَنْتَ فَعَلْتَ هذا بِآلِهَتِنا يا إِبْراهِيمُ- قالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هذا فَسْئَلُوهُمْ إِنْ كانُوا يَنْطِقُونَ- فَرَجَعُوا إِلى أَنْفُسِهِمْ فَقالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ- ثُمَّ نُكِسُوا عَلى رُؤُسِهِمْ**»: گفتند ای ابراهیم تو این کار را با خدایان ما کردی؟ ابراهیم گفت: بل این که بزرگ شان (بت بزرگ) است این کار را کرده است از خودشان بپرسید اگر بتوانند سخن بگویند. پس (در اثر این سخن ابراهیم) به درون خودشان برگشتند و آن گاه به همدیگر گفتند براستی شما ستمکارید- و سرافکنده شدند.

ابراهیم(ع) حقیقت را از درون خود آنان به بیرون کشید، بدون این که او بگوید «چرا این جمادات را می پرستید که حتی توان سخن گفتن ندارند» این حقیقت را خودشان به خودشان گفتند و در مقابل قضاوت درونی خودشان سرافکنده شدند.

این است سبک، شیوه و منطق انبیا، قرآن و اهل بیت(ع).

در میان منطق های مختلف مکتب های مختلف و بینش های مختلف که در تاریخ بشر آمده، نزدیک ترین منطق به منطق قرآن و اهل بیت(ع)، منطق سقراط است که معروف به «دیالوگ» است. سقراط در مناظره، با مخاطب به گفتگو می پرداخت و حقیقت مورد نظر خود را از درون خود مخاطب در می آورد. او می گفت: سبک و شیوه من همان است که

پدر و مادرم به آن می پرداختند. پدرم تندیس ساز بود او چیزی از خودش به سنگ نمی داد، مجسمه را که در درون سنگ بود، بیرون می آورد. مادرم نیز ماما بود او چیزی از خودش به مادر کودک نمی داد؛ بچه را که در درون خود مادر بود در می آورد و به او نشان می داد. من نیز هیچ چیزی به مخاطب نمی دهم، آن چه را که در درون خود اوست به خود او نشان می دهم. او را به آن چه دارد متنبّه می کنم.

مجلسی(ره) می گوید: امام(ع) او را به آن چه در درون داشت متنبه کرد.

پیش تر به شرح رفت که قرآن و اهل بیت(ع) هرگز به سبک منطق ارسطوئی به استدلال نپرداخته اند. زیرا آنان با واقعیت ها و حقیقت ها کار دارند، نه با انتزاعات ذهنیّه. منطق ارسطوئی منطق ذهن است نه عین. منطق مفاهیم شناسی و ذهن شناسی است نه منطق فلسفه، زیرا فلسفه یعنی واقعیت و حقیقت شناسی. به شرحی که پیش تر گذشت.

اکنون که برخی ها عادت دارند همه چیز را در آئینه غربی ببینند، منطق امام(ع) را با عینک سقراط غربی مشاهده کنند نه با عینک ارسطوی غربی.

در حوزه استادی داریم که بشدت می کوشد همهٔ آیات قرآن و احادیث را بر منطق انتزاعی ارسطو، سوار کند. اما پس از چهل سال کوشش، به هیچ جائی نرسیده است. و استاد ما بیهوده زحمت می کشد زیرا اگر با عینک ارسطوئی نگریسته شود اساساً قرآن و اهل بیت(ع) هیچ استدلالی ندارند.

اینک ما هم برای چند لحظه عینک یونانی غربی به چشم بگذاریم: تفسیر مرحوم مجلسی، بر اساس منطق سقراطی است. و تفسیر مرحوم طباطبائی بر اساس منطق ارسطوئی است.

در مبحث بعدی چگونگی منطق اهل بیت(ع) از بیان خود امام صادق (ع) بیش تر شناسائی خواهد شد.

۲۳

باز به محور منطق قرآن و اهل بیت(ع)

منطق عین گرا نباید به محسوسات محدود گردد.

ج۳ ص۳۹ و ۴۰.

متن حدیث: دَخَلَ أَبُو شَاكِرٍ الدَّيَصَانِيُّ عَلَى أَبِى عَبْدِ اللَّهِ الصَّادِقِ(ع) فَقَالَ لَهُ إِنَّكَ أَحَدُ النُّجُومِ الزَّوَاهِرِ وَ كَانَ آبَاؤُكَ بُدُوراً بَوَاهِرَ وَ أُمَّهَاتُكَ عَقِيلَاتٍ عَبَاهِرَ وَ عُنْصُرُكَ مِنْ أَكْرَمِ الْعَنَاصِرِ وَ إِذَا ذُكِرَ الْعُلَمَاءُ فَبِكَ تُثْنَى الْخَنَاصِرُ فَخَبِّرْنِى أَيُّهَا الْبَحْرُ الْخِضَمُّ الزَّاخِرُ مَا الدَّلِيلُ عَلَى حُدُوثِ الْعَالَمِ فَقَالَ الصَّادِقُ(ع) يُسْتَدَلُّ عَلَيْهِ بِأَقْرَبِ الْأَشْيَاءِ قَالَ وَ مَا هُوَ قَالَ فَدَعَا الصَّادِقُ(ع) بِبَيْضَةٍ فَوَضَعَهَا عَلَى رَاحَتِهِ ثُمَّ قَالَ هَذَا حِصْنٌ مَلْمُومٌ دَاخِلُهُ غِرْقِئٌ رَقِيقٌ تُطِيفُ بِهِ فِضَّةٌ سَائِلَةٌ وَ ذَهَبَةٌ مَائِعَةٌ ثُمَّ تَنْفَلِقُ عَنْ مِثْلِ الطَّاوُسِ أَ دَخَلَهَا شَىْءٌ قَالَ لَا قَالَ فَهَذَا الدَّلِيلُ عَلَى حُدُوثِ الْعَالَمِ قَالَ أَخْبَرْتَ فَأَوْجَزْتَ وَ قُلْتَ فَأَحْسَنْتَ وَ قَدْ عَلِمْتَ أَنَّا لَا نَقْبَلُ إِلَّا مَا أَدْرَكْنَاهُ بِأَبْصَارِنَا أَوْ سَمِعْنَاهُ بِآذَانِنَا أَوْ لَمَسْنَاهُ بِأَكُفِّنَا أَوْ شَمِمْنَاهُ بِمَنَاخِرِنَا أَوْ ذُقْنَاهُ بِأَفْوَاهِنَا أَوْ تُصُوِّرَ فِى الْقُلُوبِ بَيَاناً وَ اسْتَنْبَطَتْهُ الرِّوَايَاتُ إِيقَاناً فَقَالَ الصَّادِقُ(ع) ذَكَرْتَ الْحَوَاسَّ الْخَمْسَ وَ هِيَ لَا تَنْفَعُ شَيْئاً بِغَيْرِ دَلِيلٍ كَمَا لَا تُقْطَعُ الظُّلْمَةُ بِغَيْرِ مِصْبَاحٍ.

متن سخن علامه مجلسی(ره): ...قوله(ع) و هی لا تنفع شیئا بغیر دلیل أی هی عاجزة تتوقف إدراکها علی شرائط فکیف تنفی ما لم تدرکه بحسّک کما أنّ البصر لا یبصر الأشیاء بغیر مصباح.

و یحتمل أن یکون المراد بالدلیل العقل أی لا تنفع الحواس بدون دلالة العقل فهو کالسراج لإحساس الحواس و أنت قد عزلت العقل و حکمه و اقتصرت علی حکم الحواس.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): بل المراد أنّ الحواسّ إنّما لها الادراک التصوری وأما التصدیق والحکم فللعقل.

ترجمهٔ حدیث: ابوشاکر دیصانی (از اندیشمندان معروف آن زمان او ابتدا زندیق بود[۶۶]) به حضور امام صادق(ع) وارد شد و گفت: تو یکی از ستارگان درخشان هستی، و پدرانت بَدرهای نورانی بودند، و مادرانت عقیله های برجسته بودند. عنصر (اصل و ژن) تو از بزرگمنش ترین عناصر است، وقتی که از دانشمندان نام برده می شود، انگشت شمارش بر تو جفت می شود (یعنی: اول نام تو می آید سپس نام فرد دوم).

پس به من بگو ای دریای انباشتهٔ پر نعمت: بر «حدوث عالَم» چه دلیلی وجود دارد؟

امام فرمود: با دَم دست ترین اشیاء (نیز) به حدوث عالَم استدلال می شود. آن گاه تخم مرغی را خواست و آن را روی کف دستش گذاشت سپس گفت: این یک حصار (قلعه) است سربسته، در زیر حصارش پرده ای هست رقیق، و در درون آن پرده، نقره ای سایل و طلائی مایع، هست. سپس این حصار شکسته می شود و موجودی مانند طاووس از آن در می آید. آیا چیزی داخل آن شده بود؟

ابوشاکر گفت: نه.

---

[۶۶] رجوع کنید: معجم رجال، خوئی، عنوان «عبدالاعلی بن زید».

فرمود: پس این دلیل است که عالَم حادث است.

ابوشاکر گفت: با کلامی کوتاه حقیقت را بیان کردی، زیبا هم گفتی. و من فهمیدم که ما نمی پذیریم مگر آن چه را که با چشمان مان مشاهده کنیم، یا با گوش های مان بشنویم، یا با دستمان لمس کنیم، یا با بینی مان ببوئیم، یا با ذائقهٔ مان بچشیم، یا به طور روشن در قلب ها تصوّر شود و گفتارها آن را استنباط کند (در میان اهل نظر مورد استنباط قرار گیرد و به همدیگر منتقل شود).

امام فرمود: حواس پنجگانه را شمردی (حواس پنجگانه را پایه قرار دادی و استنباط را به محسوسات محدود کردی)، و حواس بدون دلیل، هیچ فایده ای نمی دهد. همان طور که تاریکی بدون چراغ شکافته نمی شود.

توضیح: چون امام(ع) بحث را از تخم مرغ محسوس، شروع کرد، ابوشاکر با زیرکی می خواهد از بیان خود امام بر انکار خداوند که غیر محسوس است، انکار خدا را نتیجه بگیرد.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): سخن امام(ع) «حواس پنجگانه بدون دلیل فایده ای نمی دهد»، یعنی: حواس عاجز است و ادراک شان به شرط هائی وابسته است، پس چگونه می توانی آن چه را که حس نمی کنی انکار کنی؟ همان طور که حس بینائی نمی تواند بدون چراغ ببیند.

و احتمال دارد که مراد از «دلیل» عقل باشد. یعنی حواس پنجگانه بدون دلالت عقل فایده ای نمی دهد، پس عقل مانند چراغ است برای کار حسّی حواسّ، و تو (ابوشاکر) عقل و حکم عقل را معزول کردی و به حواسّ اکتفا کردی.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): بل مراد این است که حواس درک نمی کند مگر «ادراک تصوری» را. اما «تصدیق» و «حکم»، کار عقل است.

بررسی: نتیجه سخن هر دو بزرگوار، یک چیز است. اما از جانبی به دلیل های زیر، فرمایش علامه طباطبائی کامل تر و فنّی است:

۱- پیش تر گفته شد که بر خلاف نظر دکارت، منطق ارسطوئی یک منطق کاملاً صحیح و درست است اگر در موضوع خودش به کار گرفته شود. یعنی منطق علم ذهن شناسی و مفاهیم شناسی است؛ منطق یک علم است نه منطق فلسفه. و اشتباه ارسطوئیان این است که آن را به عنوان منطق فلسفه به کار می گیرند.

۲- چون موضوع بخش آخر حدیث، «درک- ادراک» است و «ادراک شناسی» از موضوعات دانش ذهن شناسی است. بنابراین باید مسئله را با منطق علم ذهن شناسی بررسی کرد همان طور که علامه طباطبائی این کار را کرده است.

اما از جانب دیگر: موضوع مورد بحث امام(ع) و ابوشاکر، چگونگی کار حواسّ نیست، موضوع این است آیا حقایق و واقعیات و موجود، فقط به محسوسات، محدود است؟ یا موجود غیر محسوس هم وجود دارد؟

خود ابوشاکر «تصور» را به زبان آورده و چون در آن زمان، بیش تر از کلمه «قلب» استفاده می کردند، ابوشاکر به جای عبارت «تصور ذهنی» عبارت «تصور قلبی» را آورده است. و «تصدیق» را نیز با عبارت «استنباط» آورده است. پس او دقیقاً به تصور و تصدیق، توجه دارد. اما باز امام(ع) سخن او را رد می کند. زیرا ابوشاکر هم موجود را و هم تصور و تصدیق را به محسوسات، محدود می کند. و امام(ع) در مقام اثبات وجود موجود غیر محسوس است.

باز مسئله همان «تنبّه دادن به درون» است که در همین مبحث پیش، به شرح رفت؛ امام(ع) ابوشاکر را به درون خودش تنبّه می دهد که توجه کند: خود حواس همراه با تصورشان، و نیز همراه با تصدیق و استنباطی که بر روی تصورات حسّی می شود، جملگی نیازمند دلیل است. یعنی نیازمند خداوند است که غیر محسوس است.

معنی اصلی دلیل، یعنی «راهنما». امام می فرماید: آن تصور و آن تصدیق و استنباط و عقل که تو می گوئی همگی بدون راهنما، بی فایده می شوند. خداوند است که همین کارها و نقش ها را به حواس پنجگانه و به قوّهٔ استنباط (عقل) داده است. خدا همگی آن ها را آفریده و آن استعداد را به آن ها داده است، عقل و کارش که استنباط است همگی مخلوق خدا هستند و در جهتی کار می کنند که خداوند برای شان تعیین کرده است، دلالت کرده است.

لطفاً از نو نگاهی به متن حدیث داشته باشید.

و نیز توجه فرمائید که چرا امام(ع) لفظ «دلیل» را آورده نه لفظ «عقل» را. برای این که ابوشاکر منکر عقل نیست و او سخنی از استنباط می گوید که کار عقل است. بنابراین، دو احتمال که مجلسی(ره) در تفسیر حدیث داده، تفسیر اول او درست است. و تفسیر دوم او و نیز فرمایش علامه طباطبائی، هر دو مصادره به مطلوب هستند و همان هستند که خود ابوشاکر آن را به زبان آورده. و نیز این دو تفسیر، هر دو از موضوع مناظرهٔ امام و ابوشاکر، خارج هستند و بحث را به دایره محسوسات محدود می کنند که همان خواستهٔ ابوشاکر است.

منطق قرآن و اهل بیت(ع) بر اساس عینیات و واقعیات، است نه بر اساس انتزاعیات ذهنی. اما این منطق عینگرا، موجود عینی را به محسوسات محدود نمی داند. و به اصطلاح امروزی ها؛ نه مانند منطق ارسطوئی ذهن گرای ایدئالیسم است و نه عین گرای ماتریالیسم.

۲۴

قدرت خداوند در آفرینش جانداران ریز و درشت و آسمان و زمین

ج۳ ص۴۴ و۴۵.

متن حدیث: عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(ع) قَالَ مَا خَلَقَ اللَّهُ خَلْقاً أَصْغَرَ مِنَ الْبَعُوضِ وَ الْجِرْجِسُ أَصْغَرُ مِنَ الْبَعُوضِ وَ الَّذِی یُسَمُّونَهُ الْوَلَغَ [الْوَلَعَ] أَصْغَرَ مِنَ الْجِرْجِسِ وَ مَا فِی الْفِیلِ شَیْءٌ إِلَّا وَ فِیهِ مِثْلُهُ وَ فُضِّلَ عَلَى الْفِیلِ بِالْجَنَاحَیْنِ.

متن سخن علامه مجلسی(ره): و الغرض بیان کمال قدرته تعالى فإنّ القدرة فی خلق الأشیاء الصغار أکثر و أظهر منها فی الکبار کما هو المعروف بین الصنّاع من المخلوقین فتبارک الله أحسن الخالقین.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): هذا بحسب الدقة و اللطف وکانّه علیه السلام فی هذا المقام، وأما بحسب القدرة فالامر بالعکس من جهة توفیق الذرات و تودیع القوى العظیمة الهائلة، قال تعالى: لخلق السموات والارض أکبر من خلق الناس ولکنّ أکثر الناس لا یعلمون. المؤمن: ۵۷.

ترجمهٔ حدیث: پیش از ترجمه، لازم است به معنی سه واژه توجه شود:

۱- بَعوض: اسم جنس است بر «پشه» که بر سه نوع است.

۲- بَعوض: چون به اولین نوع از جنس پشه، باز بعوض می گویند. در این استعمال، اسم نوع، می شود.

مانند واژه اسب که اسم جنس است اما در تقسیم اسب به دو نوع می گویند: اسب، یابو.

۳- جرجِس: نوع دوم پشه که از بعوض کوچک تر است.

۴- ولِغ: نوع سوم از پشه که ریزتر است. لیکن چنین واژه ای درلغت نیامده، ظاهراً چنان که علامه مجلسی نیز در ذیل حدیث گفته، «وَلِع» باشد که در کافی نیز به همین صورت و بدون نقطه آمده است[۶۷].

المنجد: وَلِع و لوعاً: احبّه و علق به: آن را دوست داشت و به آن چسبید.

الوَلِع: الشدید الولوع و التعلّق: موجودی که بشدّت چسبیده باشد.

در این صورت نیز به عنوان «صفة مشبهه» به کار می رود. نه نام و اسم یک جاندار خاصّ. و با چنین عنوان در منابع لغت حتی در کاربرد عوامانه نیز نیامده است.

ظاهراً، امام یک جاندار ریز چسبنده را در نظر دارد که مردم آن زمان با آن آشنا نبوده اند و هرگز آن را ندیده بوده اند (اگر آن را مشاهده کرده بودند بی تردید نامی برای آن برمی گزیدند و در منابع لغت می آمد) و آن را وَلِع می نامد.

و جالب این که: در ظبط کافی، به صورت «الّذی نسمّیه نحن الولع» آمده است. یعنی ما ائمّه آن را ولع می نامیم. این جمله نشان می دهد که مردم از وجود آن موجود ریز بی خبر بوده اند.

---

[۶۷] کافی، ج۸ ص۲۴۸.

همان طور که امیرالمومنین(ع) از باکتری سخن گفته و توضیح می دهد که تولید نسل آن ها از طریق مذکر و مؤنث نیست کمرشان باریک می شود و به دو یا چند جاندار دیگر، تبدیل شده و تکثیر می یابند. و آن ها را سوّمین جانداران کره زمین می داند[۶۸].

ترجمه: امام صادق(ع) فرمود: خداوند جانداری کوچک تر از بعوض (اسم جنس) نیافریده است؛ و جِرجِس ریز تر از بعوض (اسم نوع) است و آن چه آن را وَلِع خواهند نامید (یا: ما ائمّه آن را ولع می نامیم) ریز تر از جرجس است.

و چیزی در فیل نیست مگر این که مثلش در بعوض هم هست، و با دو بال که دارد بر فیل برتری یافته است.

توضیح: در این ترجمه واژه «یسمّون» را که صیغه مضارع است هم در حال کاربرد دارد و هم برای آینده، به آینده معنی کردم، و نیز ضمیر «فیه» را به بعوض ارجاع دادم. نه به «وَلِع». این هر دو، نوعی تکلّف است. لیکن چنین تکلّفی در جائی که منابع لغت یاری مان نمی کند، ره چارۀ دیگری نیز وجود ندارد، راه منحصر به فرد است.

امروز همه می دانیم که ویروس و میکروب وقتی که به بدن حیوان یا انسان می رسد طوری می چسبد که زدودن آن نیازمند مواد ضد عفونی است. در فراز و نشیب پوست بدن انسان گودال های ریزی وجود دارد که گاهی به آن ها «غار» نیز اطلاق می شود، در درون این غارها موجوداتی شبیه به حشرات مختلف، جای می گیرند و در آن ها زندگی می کنند. به هر صورت الله اعلم.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): ....مقصود امام بیان کمال قدرت خداوند متعال است. زیرا قدرت در آفریدن اشیاء ریز، بیش تر و ظاهر تر از آفریدن اشیاء بزرگ تر، است همان طور که دربارۀ مخلوقات صنعتگر، معروف است.

---

[۶۸] بحار، ج۵۴ ص۳۲۲ و۳۲۵.

توضیح: همان طور که دربارهٔ تار بافی عنکبوت و جزئیات شکارش، و دربارهٔ بلبل کیسه ای که لانه اش را با هندسه دقیق و ریزه کاری شگفت می بافد، و...

یا: همان طور که در میان انسان های هنرمند، دربارهٔ حیوانات، معروف است. فَتَبارَکَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقین.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): این به حسب دقّت و لطافت، است. گویا امام(ع) در این مقام است. (نه در مقام بیان قدرت خدا که مجلسی گفته است). و اما به حسب قدرت، امر برعکس است از جهت سازگار کردن ذرّه ها (برای ساختمان و سازمان آسمان ها و زمین) و به ودیعه گذاشتن قوای عظیم هول انگیز. خداوند فرموده است: «لَخَلْقُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَ لكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُون»: آفرینش آسمان ها و زمین، بزرگ تر است از آفرینش مردم، و لکن اکثر مردم نمی دانند. سوره مؤمن آیه ۵۷.

بررسی: مگر «الدقّة و اللّطف» بدون قدرت امکان دارد؟ هم حدیث و هم آیه هر دو دربارهٔ قدرت خداوند سخن می گویند یکی در «قدرت بر کیفیت» و دیگری در «قدرت بر کمیت» همان طور که کلمهٔ «اکبر» ناظر بر کمیت است.

نمونه ای از آیات که در آن ها، کارهائی از ظرایف و لطایف خداوند به «قدرت» نسبت داده شده اند:

۱- دربارهٔ آفرینش و تنظیم مجدد بند انگشتان: «**أَ يَحْسَبُ الْإِنْسانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظامَهُ- بَلى قادِرينَ عَلى أَنْ نُسَوِّيَ بَنانَهُ**[۶۹]».

---

[۶۹] سوره قیامت، آیه های ۳و۴.

۲- دربارهٔ جنین و مراحل ظریف آفرینش و تسویه اندام آن به ویژه آفرینش مذکر و مؤنّث: «**أَ لَمْ يَکُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنى- ثُمَّ كانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى- فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَ الْأُنْثى- أَ لَيْسَ ذلِکَ بِقادِرٍ عَلى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتى**[۷۰]».

۳- باز دربارهٔ ظریف کاری ها در آفرینش جنین: «**أَ لَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ ماءٍ مَهِينٍ- فَجَعَلْناهُ فِي قَرارٍ مَكِينٍ- إِلى قَدَرٍ مَعْلُومٍ- فَقَدَرْنا فَنِعْمَ الْقادِرُونَ**[۷۱]»

۴- در منساق همین حدیث مورد بحث: «**وَ اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ ماءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشي عَلى بَطْنِهِ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمْشي عَلى رِجْلَيْنِ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمْشي عَلى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ ما يَشاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**[۷۲]»

---

[۷۰] همان، آیه های ۳۷، ۳۸، ۳۹ و ۴۰.

[۷۱] سوره مرسلات، آیه های ۲۰، ۲۱، ۲۲و ۲۳.

[۷۲] سوره نور، آیه ۴۵.

۲۵

دربارهٔ رسالهٔ توحید مفضّل و رسالهٔ اهلیلجه

ج۳ ص۵۵ و ۵۶.

متن سخن علامه مجلسی(ره): و لنذكر بعد ذلک توحيد المفضّل بن عمر و رسالة الإهليلجة المرويّتين عن الصادق(ع) لاشتمالهما على دلائل و براهين على إثبات الصانع تعالى و لا يضرّ إرسالهما لاشتهار انتسابهما إلى المفضل و قد شهد بذلک السيد بن طاوس و غيره و لا ضعف محمد بن سنان و المفضل لأنه فى محل المنع بل يظهر من الأخبار الكثيرة علو قدرهما و جلالتهما مع أن متن الخبرين شاهدا صدق على صحتهما[1] و أيضا هما يشتملان على براهين لا تتوقف إفادتها العلم على صحة الخبر.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): أما متن الخبر الاول المشتهر بتوحيد المفضل فهو مطابق لجلّ الاخبار المرويّة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام المطابقة لمعارف الكتاب العزيز و ما يشتمل عليه من الادلة براهين تامة لاغبار عليها. و أما خبر الاهليلجة فمحصّل ما فيه إثبات جحية حكم العقل و عدم كفاية الحواس فى الاحكام، و اثبات وجود الصانع من طريق السببية، و اثبات وحدته من طريق اتصال التدبير و هذا لا شک فيه من جهة العقل و لا من جهة مطابقته لسائر النقل، غير أنه مشتمل على تفاصيل لا شاهد عليها من النقل و العقل بل الامر بالعكس، كاشتماله على كون علوم الهيئة و أحكام النجوم مستندا إلى الوحى،

و کذا کون علم الطب و القرابادین مستندین إلی الوحی مستدلا بأن إنسانا واحدا لا یقدر علی هذا التتبع العظیم و التجارب الوسیع. مع أن ذلک مستند إلی أرصاد کثیرة و محاسبات علمیة و تجاربات ممتدة من امم مختلفة فی أعصار و قرون طویلة تراکمت حتی تکوّنت فی صورة فن أنتجه مجموع تلک المجاهدات العظیمة، و الدلیل علیه أن النهضة الاخیرة سبکت علی الهیئة و الطب فی قالب جدید أوسع من قالبهما القدیم بما لا یقدّر من الوسعة، و لا مستند له الا الارصاد و التجارب و المحاسبات العلیمة، و کذا ما هو مثلهما فی الوسعة کالکیمیا و الطبیعیات و علم النبات و الحیوان و غیر ذلک، نعم من الممکن استناد أصلهما إلی الوحی و بیان النبی.

و مما یشتمل علیه الخبر کون البحار باقیة علی حال واحدة دائما من غیر زیادة و نقیصة مع أن التغیرات الکلیة فیها مما هو الیوم من الواضحات. علی أن الکتاب و السنة یساعدانه أیضا.

و الذی أظنه و الله أعلم أن أصل الخبر مما صدر عنه علیه السلام لکنه لم یخل عن تصرف المتصرفین فزادوا و نقصوا بما أخرجه عن استقامته الاصلیة، و یشهد علی ذلک النسخ المختلفة العجیبة التی سینقلها المصنّف رحمه الله فان النسخ یمکن أن تختلف بالکلمة و الکلمتین و الجلمة و الجملتین لسهو من الراوی فی ضبطه أو من الکاتب فی استنساخه، و أما بنحو الورقة و الورقتین و خمسین سطرا و مائة سطر فمن المستبعد جدا، الا أن یستند إلی تصرف عمدی، و مما یشهد علی ذلک أیضا الاندماج و عسر البیان الذی یشاهد فی أوائل الخبر و أواسطه. و الله أعلم.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): پس از این به «توحید مفضّل بن عمر» و «رسالۀ اهلیلجه» بپردازیم (که از امام صادق(ع) روایت شده است) زیرا که دربارۀ اثبات صانع متعال، شامل دلیل ها و برهان ها هستند.

و مرسل بودن سند این دو رساله، ضرری ندارد زیرا در انتساب به مفضّل، اشتهار دارند، و گواهی داده است بر این، سید بن طاووس و غیر او. و نیز ضعف محمد بن سنان و خود مفضل، ضرری ندارد، چون ضعف آن ها پذیرفته نیست بل از حدیث های زیاد، جلالت و علوّ مقام آن دو، معلوم می شود.[۷۳] با این که متن رساله ها خود دو شاهد صدق بر صحت شان است. و نیز این دو رساله به برهان هائی شامل هستند که نیازی به صحت سند ندارند. (سخن درست و صحیح علمی نیازی به سند ندارد).

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): اما متن حدیث اول که به «توحید مفضل» مشهور است، با عمدهٔ حدیث هائی که از ائمه اهل بیت علیهم السلام روایت شده اند، مطابقت دارد روایاتی که با معارف کتاب عزیز (قرآن) مطابقت دارند. و ادلّه ای که این رساله بر آن شامل است برهان های تامّ هستند و غباری بر آن ها نیست.

و اما حدیث اهلیلجه، خلاصهٔ آن چه در آن هست (سه مطلب است:) اثبات حجّیة عقل و عدم کفایه حواس در احکام. اثبات وجود صانع متعال از طریق سببیّت. اثبات یکی بودن (توحید) خدا از طریق نظام واحد تدبیر (ی که در نظام کائنات به کار رفته است).

و در صحّت این ها نه از جهت عقل شکّی هست و نه از جهت مطابقت با دیگر نقل ها (از آیات و احادیث).

لیکن برخی توضیحات در آن هست که نه شاهدی از عقل بر آن ها هست و نه از نقل. بل واقعیت امر، بالعکس است (یعنی از عقل و نقل بر علیه آن توضیحات، شاهد هست). مانند آن چه در آن رساله آمده که «منشأ علوم هیئت و احکام نجوم، وحی است». و همچنین

---

[۷۳] مفضل بن عمر، رجوع کنید: معجم الرجال خوئی(ره) ج۱۹ ص۳۱۵ تا ۳۳۰– محمد بن سنان؛ همان ج۱۷ ص۱۶۰ تا ۱۷۲.

«منشأ علم طب و قرابادین،[۷۴] وحی است»، با این استدلال که یک انسان واحد بر این همه تتبعات عظیم و تجارب وسیع توان ندارد.

در حالی که منشأ آن ها، رصد های زیاد و محاسبات علمی و تجارب دراز مدت در میان جامعه های مختلف، در اعصار و قرون طولانی است که متراکم شده اند تا این که به صورت یک فنّ در آمده اندکه نتیجهٔ مجموع آن همه مجاهدات عظمیه است.

و دلیل بر این سخن، آن است که می بینیم: نهضت اخیر علمی که علم هیئت و طبّ را در قالب جدید وسیع تر از قالب قدیم شان ریخته است (در حدّی که وسعت آن قابل محاسبه نیست) منشأی ندارد مگر رصدها و تجارب و محاسبات علمی.

و همین طور است آن (علومی) که مانند این هاست در وسعت، از قبیل: شیمی، طبیعیات و دانش گیاه شناسی و حیوان شناسی و غیر این ها.

بلی: ممکن است اصل این ها، ناشی از وحی و بیان پیامبر باشد.

و از چیزهائی که در این حدیث (رسالهٔ اهلیلجه) هست، این است که «دریاها همیشه در یک حال هستند بدون افزایش و کاهش. در حالی که امروز از واضحات است که آن ها تغییرهای کلی می یابند. علاوه بر این، قرآن و سنّت نیز این (تغییر دریاها) را تأیید می کنند.

و آن چه من گمان می کنم– و خداوند بهتر می داند– که اصل این حدیث (اهلیلجه) از آن امام(ع) صادر شده است. لیکن خالی از تصرف تصرفِ کنندگان، نیست، چیزهائی بر آن افزوده اند و چیزهائی را از آن کاسته اند، تصرّفی که آن را از استواری اصلی خودش خارج کرده است.

و شاهد این سخن، وجود نسخه های مختلف عجیب، از این حدیث است، که مرحوم مصنف (مجلسی) نقل خواهد کرد. عجیب است از این جهت که: در اختلاف نسخه ها،

---

[۷۴] فرهنگ معین: قرابادین: مجموعه دستورهای تهیه داروها.

ممکن است یک کلمه یا دو کلمه یا یک جمله و دو جمله، مختلف شود، که یا راوی در ظبط آن سهو کرده و یا نسخه بردار در نسخه برداری سهو کرده باشد. اما به صورت یک ورقه، دو ورقه، پنجاه سطر و یکصد سطر، جداً بعید است. مگر این که ناشی از تصرّف عمدی باشد.

و یکی دیگر از شواهد این سخن، پیچیدگی و ناتوانی در بیان است که در اوایل این حدیث و در اواسطش هست (و چنین بیانی از امام–ع– که بیانش فصیح و بلیغ است صادر نمی شود). والله اعلم.

بررسی: دربارهٔ رساله دوم (اهلیلجه) نیز مجلسی(ره) همه محتوای آن را تضمین نمی کند همان طور که نسخه های مختلف را آورده است. و توضیحات علامه طباطبائی(ره) تحقیق بس مفید درباره این حدیث است.

توضیح: ۱– و همان طور که مرحوم طباطبائی نیز اشاره کرد، این حدیث، اصل علوم کیهان شناسی و طب و... را ناشی از وحی می داند نه نظام همه جانبه و گستردهٔ آن را. مثلاً مخترع خط و خیاطی (مطابق احادیث اسلامی) حضرت ادریس است که غربیان او را هرمس می نامند. که بعدها به صورت خط های مختلف تکامل یافته و گسترده شده است.

۲– نهضت جدید علمی، علم شیمی، طب و دارو و امثال شان را در قالب وسیع و گسترده ریخت. اما کیهان شناسی ارسطو را از بن و بیخ بر کند، زیرا بینش او از اصل و اساس هیچ ارتباطی با راه و روش هیچ پیامبری نداشت و ندارد.

۳– مرحوم طباطبائی دربارهٔ علوم کیهان شناسی، طب و داروسازی، می فرماید «ممکن است اصل این ها از طریق وحی و انبیاء آمده باشد». اما دربارهٔ آب دریاها که در حدیث اهلیلجه آمده که نه کم می شوند و نه زیاد، اصل موضوع را رد کرده است در حالی که کلام امام(ع) به روشنی نشان می دهد که مراد این است: آب دریاها که تبخیر شده و به صورت

باران، برف و تگرگ به خشکی ها می بارد سپس از طریق چشمه ها و رودخانه ها به دریاها می ریزد. در این تحولات، افزایش و کاهش در آب دریاها رخ نمی دهد.

و این سخن به اتفاقاتی که در ادوار عمر کرۀ زمین رخ داده یا می دهد، ناظر نیست، مثلاً در دورۀ یخبندان بخشی از آب دریاها به صورت یخ در خشکی ها جای گرفته بود و از آب دریاها کاسته شده بود و یا در دورۀ امروزی که در اثر گازهای گلخانه ای یخ های قطبی ذوب شده و بر آب دریاها می افزایند، که خارج از موضوع سخن امام(ع) است. همان طور که زمانی اصلاً آبی به معنی «H_2O» در کره زمین وجود نداشت.

و باصطلاح، این گونه امور «تخصّصاً» از موضوع سخن امام(ع) خارج هستند.

۲۶

قوی ترین برهان بر توحید، کدام است؟

ج۳ ص۶۱ ۶۲.

متن حدیث: يَا مُفَضَّلُ أَوَّلُ الْعِبَرِ وَ الْأَدِلَّةِ عَلَى الْبَارِئِ جَلَّ قُدْسُهُ تَهْيِئَةُ هَذَا الْعَالَمِ وَ تَأْلِيفُ أَجْزَائِهِ وَ نَظْمُهَا عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ فَإِنَّكَ إِذَا تَأَمَّلْتَ الْعَالَمَ بِفِكْرِكَ وَ مَيَّزْتَهُ بِعَقْلِكَ وَجَدْتَهُ كَالْبَيْتِ الْمَبْنِيِّ الْمُعَدِّ فِيهِ جَمِيعُ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ عِبَادُهُ فَالسَّمَاءُ مَرْفُوعَةٌ كَالسَّقْفِ وَ الْأَرْضُ مَمْدُودَةٌ كَالْبِسَاطِ وَ النُّجُومُ مَنْضُودَةٌ كَالْمَصَابِيحِ وَ الْجَوَاهِرُ مَخْزُونَةٌ كَالذَّخَائِرِ وَ كُلُّ شَيْءٍ فِيهَا لِشَأْنِهِ مُعَدٌّ وَ الْإِنْسَانُ كَالْمُمَلَّكِ ذَلِكَ الْبَيْتَ وَ الْمُخَوَّلِ جَمِيعَ مَا فِيهِ وَ ضُرُوبُ النَّبَاتِ مُهَيَّأَةٌ لِمَآرِبِهِ وَ صُنُوفُ الْحَيَوَانِ مَصْرُوفَةٌ فِي مَصَالِحِهِ وَ مَنَافِعِهِ فَفِي هَذَا دَلَالَةٌ وَاضِحَةٌ عَلَى أَنَّ الْعَالَمَ مَخْلُوقٌ بِتَقْدِيرٍ وَ حِكْمَةٍ وَ نِظَامٍ وَ مُلَائَمَةٍ وَ أَنَّ الْخَالِقَ لَهُ وَاحِدٌ وَ هُوَ الَّذِي أَلَّفَهُ وَ نَظَّمَهُ بَعْضاً إِلَى بَعْضٍ جَلَّ قُدْسُهُ وَ تَعَالَى جَدُّهُ وَ كَرُمَ وَجْهُهُ وَ لَا إِلَهَ غَيْرُهُ تَعَالَى عَمَّا يَقُولُ الْجَاحِدُونَ وَ جَلَّ وَ عَظُمَ عَمَّا يَنْتَحِلُهُ الْمُلْحِدُونَ.

متن سخن علامه مجلسی(ره): قوله(ع) و أن الخالق له واحد أقول أشار(ع) بذلك إلى أقوى براهين التوحيد(۱) و هو أن ائتلاف أجزاء العالم و احتياج بعضها إلى بعض و انتظام بعضها ببعض يدل على وحدة مدبرها.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): الذی وصف علیه السلام به هذا الدلیل هو أنه أول الادلة أی أقرب الادلة منّا إذا أردنا التفهم بالاستدلال، و أما کونه أقواها کما ذکره رحمه الله فلعل هناک ما هو أقوی منه و إن کان أبعد من أفهامنا کما بُیّن فی محله.

ترجمهٔ حدیث: (بخشی از توحید مفضّل): ای مفضّل: اولین پند و نتیجه گیری و اولین دلیل بر باری تعالی (جلّ قدسه) فراهم آوردن این عالَم و الفت دادن میان اجزاء آن، و نظامی که عالَم بر آن استوار است، می باشد. وقتی با اندیشه ات در عالم تأمّل کنی و آن را به وسیله عقلت تشخیص دهی، آن را مانند خانه ای بناشده که در آن همه مایحتاج بندگان خدا آماده است، می یابی.

آسمان مانند سقفی برافراشته. و زمین مانند فرش گسترده، و نجوم جمع آراسته، مانند چراغ ها و گوهرهای گنجینهٔ ذخیره شده. و هر کدام در آن میان برای نقش خود (در هستی)، آماده. و انسان موجودی است که گوئی این خانه به ملک او در آمده است و همهٔ آن چه در آن است به او واگذار شده. و انواع گیاه برای نیازهای او فراهم آمده، و گونه های حیوان در مصالح و منافع او به کار گرفته شده.

در همهٔ این ها دلالت روشن است که عالَم بر اساس تقدیر (اندازه ها و حساب ها= فرمول ها)، حکمت، نظام، و همسازی، استوار شده است.

و همگی دلیل هستند بر این که آفرینندهٔ آن، واحد است و اوست که آن را تالیف کرده و اجزایش را با همدیگر تنظیم کرده است. با جلالت است او، و برتر است جلال او، و بزرگوار است جانب او، و نیست خدائی غیر از او، برتر است از آن چه انکار کنندگان می گویند، و با جلالت و عظیم تر است از آن چه ملحدان گرایش دارند.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): فرمایش امام(ع): «انّ الخالق له واحد»- با این سخن اشاره فرموده است به قوی ترین برهان های توحید. یعنی الفت دادن و همساز کردن اجزای

عالَم، و نیاز برخی از اجزاء به برخی دیگر، و سازمان نظاممند برخی با برخی دیگر، همگی دلالت دارند بر واحد بودن تدبیر کنندهٔ شان...

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): آن چه خود امام(ع) در وصف این دلیل، فرموده این است که «این دلیل اولِ ادلّه، است» یعنی نزدیک ترین دلیل است بر ما وقتی که می خواهیم با استدلال بفهمیم. اما قوی ترین دلیل، بودنش، که (مجلسی) رحمه الله گفته است، (معلوم نیست). شاید در این زمینه دلیل قوی تری باشد گرچه به فهم ما دورتر باشد. چنانکه در جای خود بیان شده است.

بررسی: ۱- قرآن و اهل بیت(ع) در تعریف خداوند، همیشه «تعریف سلبی» آورده اند: **لم یلد، لم یولد، لم یکن له کفواً احد، لَیْسَ کَمِثْلِه شَیْءٌ، شیئ لا کالاشیاء، تعالی عن...، سبحان عن...، اکرم من اَن...، اکبر من اَن یوصف،** و... و هرگز تعریف ایجابی نیاورده اند مگر در موارد نادر که امام(ع) خواسته است طرف را بر اساس سبک خودش ملزم کند.

زیرا خداوند هیچ صفتی ندارد که بر او بار شود. هر ایجاب، حمل[۷۵] و بار کردن یک صفت است بر «شیئ مورد تعریف». و هیچ چیزی بر خداوند متعال، حمل و بار نمی شود. زیرا هر حملی و هر باری با «ترکیب» ملازم است و خداوند مرکّب نیست[۷۶].

ارسطوئیان، اساساً تعریف سلبی ندارند. نه دربارهٔ خدا و نه دربارهٔ هر چیز دیگر. و لذا خدای شان در همان گام اول بحث، می تواند «مصدر» یعنی قابل تجزیه و مرکّب باشد (به شرحی که در این دفتر، و نیز در نوشته های دیگر توضیح داده ام).

۲- قرآن و اهل بیت(ع) دربارهٔ خداوند متعال، تنها یک قضیه و گذارهٔ ایجابی دارد: خداوند هست.

---

[۷۵] همان طور که همگان از آن جمله ارسطوئیان، به هر قضیه ایجابی «قضیهٔ حملیه» می گویند.

[۷۶] پیش تر گذشت که: خداوند وصف و صفت ندارد.

و برای رسیدن به این «هست» و نیز بر این که او واحد است، تنها یک راه را تعیین کرده اند: اندیشه در جهان هستی از اتم تا کهکشان ها، از خاک تا ابر و باد و مه، از گیاه تا حیوان و انسان و اندام ذراتی که اندام جهان تا اندام انسان و یک برگ را تشکیل داده اند.

یعنی منطق قرآن و اهل بیت(ع)– همان طور که پیش تر اشاره رفت– به محور واقعیات و حقایق است. نه به محور انتزاعات ذهنی.

و باصطلاح: غیر از «راه ازخلق به خالق»، راه دیگری را صحیح نمی دانند. سرتاسر قرآن و احادیث همین راه است و بس.

اما راه های دیگر که دیگران می پیمایند:

یک: راه «از نفس به خدا»: گروهی حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّه» را به صورت های متعدد معنی کرده اند: که آبرومند ترین آن این است که خدا در وجود هر کس هست اگر هر کس خودش را بشناسد خدایش را شناخته است.

در حالی که بدیهی است این حدیث در جهت همان راه عام «از خلق به خالق» است و موردی از موارد اندیشه در مخلوقات، وجود خود انسان است اعم از روح، جسم، اندام و اعضا، و جزئیات باصطلاح فیزیولوژیک، عقل، اندیشه و عواطفی که دارد.

دو: راه «از خدا به خدا»، که مصداق اتمّ مصادره بمطلوب است. آنان چیزهائی را به عنوان دلیل بر این ادعای شان می آورند که مهم ترین آن ها، ذیل دعای شریف عرفه است که می گوید: «اَلِغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لک» که خود خدا از همه چیز ظاهر تر است. در حالی که مسلّم شده که این ذیل از بیان امام حسین علیه السلام، نیست. حتی فصلنامهٔ «میقات» که متولّیان دعای عرفه در عرفات، آن را نشر می کنند، در شماره ۵۱ خود، این موضوع را به طور مشروح و مستدل آورده است که آن ذیل از جعلیات یک صوفی مصری است.

همهٔ این قبیل راه ها به «مرکّب» می رسند یا در قالب «مصدر» و یا در قالب «کثرت پرستی» و یا در قالب سرود ضد عقلی و متناقض محی الدین که به «وحدت در عین کثرت، و کثرت در عین وحدت» معتقد است و این نغمهٔ شیطانی را به زبان ها انداخته است.

در کتاب «محی الدین در آئینه فصوص» جلد اول، که محی الدین به صراحت شیطان را مظهر خدا می داند، و در جلد دوم تصریح محی الدین و شاگردش قیصری را، آورده ام که معتقد هستند: پذیرفتن تناقض هیچ ایرادی ندارد.

و کمتر دیوانه ای تناقض را می پذیرد.

سه: چون در مکتب قرآن و اهل بیت(ع) هیچ راهی برای خدا شناسی و توحید نیست مگر اندیشه در مخلوقات، پس حدیث مورد بحث، در مقام بیانِ هم اولین و هم قوی ترین دلیل است. و دلیل های دیگر که در بخش های دیگر رساله توحید مفصّل آمده همگی فرع بر این اصل اولی هستند و این دلیل را شرح و توضیح بیش تر می دهند.

۲۷

انسان و منشأ زبان

ج۳ ص۸۲.

متن حدیث: تَأَمَّلْ يَا مُفَضَّلُ مَا أَنْعَمَ اللَّهُ تَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ بِهِ عَلَى الْإِنْسَانِ مِنْ هَذَا النُّطْقِ الَّذِى يُعَبِّرُ بِهِ عَمَّا فِى ضَمِيرِهِ وَ مَا يَخْطُرُ بِقَلْبِهِ وَ نَتِيجَةِ فِكْرِهِ وَ بِهِ يَفْهَمُ عَنْ غَيْرِهِ مَا فِى نَفْسِهِ وَ لَوْ لَا ذَلِكَ كَانَ بِمَنْزِلَةِ الْبَهَائِمِ الْمُهْمَلَةِ الَّتِى لَا تُخْبِرُ عَنْ نَفْسِهَا بِشَىْءٍ وَ لَا تَفْهَمُ عَنْ مُخْبِرٍ شَيْئاً وَ كَذَلِكَ الْكِتَابَةُ الَّتِى بِهَا تُقَيَّدُ أَخْبَارُ الْمَاضِينَ لِلْبَاقِينَ وَ أَخْبَارُ الْبَاقِينَ لِلْآتِينَ وَ بِهَا تُخَلَّدُ الْكُتُبُ فِى الْعُلُومِ وَ الْآدَابِ وَ غَيْرِهَا وَ بِهَا يَحْفَظُ الْإِنْسَانُ ذِكْرَ مَا يَجْرِى بَيْنَهُ وَ بَيْنَ غَيْرِهِ مِنَ الْمُعَامَلَاتِ وَ الْحِسَابِ وَ لَوْلَاهُ لَانْقَطَعَ أَخْبَارُ بَعْضِ الْأَزْمِنَةِ عَنْ بَعْضٍ وَ أَخْبَارُ الْغَائِبِينَ عَنْ أَوْطَانِهِمْ وَ دَرَسَتِ الْعُلُومُ وَ ضَاعَتِ الْآدَابُ وَ عَظُمَ مَا يَدْخُلُ عَلَى النَّاسِ مِنَ الْخَلَلِ فِى أُمُورِهِمْ وَ مُعَامَلَاتِهِمْ وَ مَا يَحْتَاجُونَ إِلَى النَّظَرِ فِيهِ مِنْ أَمْرِ دِينِهِمْ وَ مَا رُوِىَ لَهُمْ مِمَّا لَا يَسَعُهُمْ جَهْلُهُ وَ لَعَلَّكَ تَظُنُّ أَنَّهَا مِمَّا يُخْلَصُ إِلَيْهِ بِالْحِيلَةِ وَ الْفِطْنَةِ وَ لَيْسَتْ مِمَّا أُعْطِيَهُ الْإِنْسَانُ مِنْ خَلْقِهِ وَ طِبَاعِهِ وَ كَذَلِكَ الْكَلَامُ إِنَّمَا هُوَ شَىْءٌ يَصْطَلِحُ عَلَيْهِ النَّاسُ فَيَجْرِى بَيْنَهُمْ وَ لِهَذَا صَارَ يَخْتَلِفُ فِى الْأُمَمِ الْمُخْتَلِفَةِ بِأَلْسُنٍ مُخْتَلِفَةٍ وَ كَذَلِكَ الْكِتَابَةُ كَكِتَابَةِ الْعَرَبِىِّ وَ السِّرْيَانِىِّ وَ الْعِبْرَانِىِّ وَ الرُّومِىِّ وَ غَيْرِهَا مِنْ سَائِرِ الْكِتَابَةِ الَّتِى هِىَ مُتَفَرِّقَةٌ فِى الْأُمَمِ إِنَّمَا اصْطَلَحُوا عَلَيْهَا كَمَا اصْطَلَحُوا عَلَى الْكَلَامِ فَيُقَالُ لِمَنْ ادَّعَى ذَلِكَ إِنَّ الْإِنْسَانَ وَ إِنْ كَانَ لَهُ فِى الْأَمْرَيْنِ جَمِيعاً

فِعْلٌ أَوْ حِيلَةٌ فَإِنَّ الشَّيْءَ الَّذِي يَبْلُغُ بِهِ ذَلِكَ الْفِعْلَ وَ الْحِيلَةَ عَطِيَّةٌ وَ هِبَةٌ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فِي خَلْقِهِ فَإِنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ لِسَانٌ مُهَيَّأٌ لِلْكَلَامِ وَ ذِهْنٌ يَهْتَدِي بِهِ لِلْأُمُورِ لَمْ يَكُنْ لِيَتَكَلَّمَ أَبَداً وَ لَوْ لَمْ يَكُنْ لَهُ كَفٌّ مُهَيَّأَةٌ وَ أَصَابِعُ لِلْكِتَابَةِ لَمْ يَكُنْ لِيَكْتُبَ أَبَداً وَ اعْتَبِرْ ذَلِكَ مِنَ الْبَهَائِمِ الَّتِي لَا كَلَامَ لَهَا وَ لَا كِتَابَةَ فَأَصْلُ ذَلِكَ فِطْرَةُ الْبَارِئِ جَلَّ وَ عَزَّ وَ مَا تَفَضَّلَ بِهِ عَلَى خَلْقِهِ فَمَنْ شَكَرَ أُثِيبَ وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ.

متن سخن علامه مجلسی(ره): بيان: كلامه هاهنا مشعر بأن واضع اللغات البشر فتدبّر.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): و أهمّ منه دلالته على كون الاوضاع تعيّنية لا تعيينية، و كذا إشعاره بأن هذه و أمثالها اصطلاحات و اعتبارات تضطر إليها البشر.

ترجمۀ حدیث: (بخش دیگر از توحید مفضل): ای مفضّل در این نطق و زبان که خداوند (تقدّست اسمائه) آن را به انسان انعام کرده است تأمّل کن؛ انسان به وسیله آن از آن چه در ضمیرش هست، تعبیر می کند و به وسیله آن، آن چه را که به قلبش خطور می کند، و نتیجه فکرش هست، ابراز می کند. و به وسیله آن، آن چه را که در نظر دیگران هست، می فهمد.

و اگر این نعمت نبود، انسان بمنزلۀ حیوانات گنگ که نمی توانند هیچ خبری از درون خود بدهند، می شد. و نمی توانست چیزی از هیچ خبر دهنده ای، بفهمد.

و همین طور است کتابت که به وسیله آن اخبار گذشتگان برای امروزیان، و اخبار امروزیان برای آیندگان، ظبط می شود. و به وسیله آن کتاب ها در علوم و آداب و غیره، جاودان می شوند. و انسان به وسیله آن نگاه می دارد آن چه را که در میان خود و دیگران از معاملات و حساب ها، جاری می شود.

و اگر کتاب نبود، اخبار بخشی از زمان ها، از بخش های دیگر منقطع می گشت. و همچنین اخبار کسانی که از وطن شان دور هستند، و آثار علوم از بین رفته و آداب ضایع می

گشت. و خللی عظیم در امور و معاملات مردم رخ می داد. و همین طور آن چه نیازمند هستند که در امور دینی شان به آن مراجعه کنند و آن چه برای شان روایت شده از اموری که نباید در آن ها نادان باشند.

و شاید تو گمان می کنی که کتابت از چیزهائی است که انسان با هوشمندی و چاره سازی به آن رسیده نه از طریق آفرینش و طبعش.

و همین طور است کلام (زبان)؛ زبان چیزی است که مردم بر آن موافقت می کنند و در میان شان جاری می شود، و لذا در میان جامعه های مختلف، گونه های مختلف می یابد. و خط و کتابت نیز به گونه های مختلف است مانند: عربی، سریانی، عبرانی، رومی و دیگر گونه های کتابت که در میان جامعه ها پخش است؛ مردم به آن ها توافق کرده اند همان طور که در زبان توافق کرده اند.

کسی که چنان ادعائی بکند (بگوید: انسان با رهجوئی و هوشمندی خود به آن رسیده است)، به او گفته می شود: درست است گرچه انسان در هر دو امر (زبان و کتابت) نقش، کار و رهجوئی دارد. لیکن چیزی که انسان به وسیله آن این کار و رهجوئی را می کند، عطیه ای و هبه ای است که خدای عزّوجل در آفرینش انسان قرار داده است.

اگر او زبانی آماده برای سخن نداشت، و ذهنی که به وسیله آن به امور راه می یابد نداشت، نمی توانست سخن بگوید ابداً. و اگر او دست و انگشتان سازگار با کتابت نداشت، نمی توانست بنویسد ابداً. و عبرت بگیر برای این موضوع حیوانات را که نه زبان دارند و نه کتابت.

پس اصل و منشأ این توانمندی، فطرت الهی (جلّ و عزّ) است و چیزی است که خداوند بر خلقش تفضّل کرده است. پس هر کس شکر گزار باشد، به ثواب خواهد رسید. و هر کس کفر بورزد، خداوند از همهٔ عالمیان بی نیاز است.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): بیان: سخن امام(ع) در این جا، اشعار دارد که «وضع کنندۀ لغات»، انسان است. پس بیندیش.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): و از آن مهم تر: سخن امام دلالت دارد بر این که «وضع ها»ی لغت «تعیّنی» هستند نه تعیینی. و نیز سخن امام(ع) اشعار دارد بر این که وضع لغات و امثالش، اصطلاحات (توافقات) و اعتباراتی هستند که انسان چاره ای از آن ها ندارد (از آن ها بی نیاز نیست).

بررسی: یک مسئله را مرحوم مجلسی مطرح کرده است: آیا واژه های لغوی را خداوند بر معانی شان تعیین کرده است؟ یا خود انسان ها این کار را کرده اند؟

این مسئله مهم و بزرگ در علم «اصول فقه» بخش اصول الفاظ، عنوان و بحث شده و می شود، اکثریت معتقد هستند که واضع لغت بر معانی، انسان ها هستند. مجلسی می گوید: این حدیث همین صورت دوم را تأیید می کند[۷۷].

مرحوم طباطبائی نیز دو مسئله دیگر مطرح کرده است: ۱– آیا کسی یا کسانی نشسته اند و تک تک لغت ها را برای معانی شان، تعیین کرده اند؟ یا در جریان طبیعی میان مردم، هر لغتی به یک معنی ای تعیّن یافته است؟ می گوید: این حدیث صورت دوم و «تعیّن» را تایید می کند نه «تعیین» را.

۲– آیا زبان با واژه های فراوانش، یک پدیده طبیعی و تکوینی و آفرینشی است؟ یا یک پدیده اجتماعی؟ می فرماید: حدیث صورت دوم را تایید می کند.

---

[۷۷] قابل توجه کسانی که گاهی تمایل پیدا می کنند مجلسی را از «علمای اصولی» ندانند. مجلسی(ره) در این مسئله اصولی ترین نظر را برگزیده است.

باید افزود تنها این حدیث نیست حدیث های دیگر نیز دربارهٔ هر سه مسئله، هست. و بالاتر از آن، خود قرآن به این واقعیت توجه می دهد. آن جا که سخن از خلقت آدم می گوید.

می فرماید: فرشتگان با تعجب پرسیدند: آیا موجودی را در زمین می گذاری که در زمین فساد خواهد کرد و خون ها خواهد ریخت؟! خداوند در پاسخ شان فرمود: من می دانم چیزی را که شما نمی دانید.

آن گاه که خلقت آدم کامل شد، و اسم ها را به آدم یاد داد، فرمود: ای آدم اسم های این اشیاء را بگو. وقتی که آدم به شمردن اسم ها پرداخت و آن ها را به زبان آورد، فرشتگان گفتند: خدایا تو سبحانی؛ پاک و منزّه هستی و ما نمی دانیم مگر آن چه که خودت به ما یاد داده ای.

در کتاب «تبیین جهان و انسان»[۷۸] بر اساس حدیث ها، شرح داده ام که خداوند استعداد و توان نامگذاری را به آدم داده بود و این بود فرق آدم با موجودات دو پای ما قبل خودش.

انواع و گونه های مختلف «بشر» در روی زمین به وجود آمده و منقرض شده بودند، اما ذهن شان (مغزشان) استعداد نامگذاری را نداشت و اساساً فاقد روح فطرت بودند تنها دو روح نباتی و غریزی داشتند، خداوند بر آدم که سر سلسلهٔ نوع اخیر و نوع حاضر بشر است روح سوم بنام روح فطرت، دمید (وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي) که منشأ زبان، منشأ جامعه، منشأ تاریخ، منشأ اخلاق، منشأ حقوق، منشأ خط، منشأ خانواده و منشأ گریه و خنده، همین روح سوم است.

و در بیان و ادبیات قرآن و اهل بیت(ع) به بشرهای پیش از آدم، «انسان» گفته نشده، این اسم و عنوان تنها به آدم و نسل او اطلاق شده است. شرح کافی این مباحث در همان کتاب.

---

[۷۸] سایت بینش نو. www.binesheno.com

حدیث مورد بحث نیز در مقام بیان همین امتیاز انسان بر دیگر جانداران از جمله بشرهای پیش از آدم، است.

خداوند تنها توان و استعداد نامگذاری را به آدم داده است نه تک تک واژه ها را، می فرماید: «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ [۷۹]»: به آدم اسم ها را یاد داد. نه همه واژه ها را.

و مراد از یاد دادن اسماء این نیست که تک تک اسم ها را به دهان آدم گذاشت. زیرا یاد دادن خدا، همان توان دادن و استعداد دادن است همان طور که دربارۀ «قلم» می فرماید: «عَلَّمَ بِالْقَلَمِ [۸۰]»: به قلم یاد داد. یعنی امکان و استعداد نوشتن را در برخی از اَشیاء قرار داد تا بتوانند ابزار کتابت باشند.

در تاریخ حیات کره زمین در میان انواع موجودات، تنها انسان است که استعداد نامگذاری را دارد. و نامگذاری منشأ زبان است. و اصل و اساس زبان، اسم ها هستند. مثلاً اگر به کسی که زبان فلان مردم را نمی داند، تنها همۀ اسامی آن زبان را به او یاد دهند (اسامی عین و اسامی مصدرها) او می تواند با آن زبان حرف بزند گرچه با تفاوت بسیار در لهجه.

پس: خداوند واژه ها را به معانی شان، وضع نکرده و انسان واضع لغات بر معانی شان است.

اما بدیهی است که اصول زبان یعنی اسماء را آدم نامگذاری کرده، به اشیاء محیط خودش و به رفتارهای خودش، نام نهاده، سپس واژه ها در اثر کارکرد، اشتقاق و تکثّر یافته اند. و به

---

[۷۹] سوره بقره، آیه ۳۱.

[۸۰] سوره علق، آیه ۴.

همین دلیل مطابق نظر اکثریت قریب به اتفاق زبان شناسان، همه زبان ها ریشه واحد دارند و از یک خانواده واحد هستند[۸۱].

توجه: در مبحث شماره ۲۹، باز دربارهٔ «منشأ زبان» و روح فطرت بحث خواهد شد.

[۸۱] شرح این موضوع، در «تبیین جهان و انسان».

۲۸

اختلاف قیافهٔ انسان ها برای زندگی شان ضرورت دارد

ج۳ ص۸۷.

متن حدیث: بخشی از توحید مفضل: اعْتَبِرْ لِمَ لَا یَتَشَابَهُ النَّاسُ وَاحِدٌ بِآخَرَ کَمَا یَتَشَابَهُ الْوُحُوشُ وَ الطَّیْرُ وَ غَیْرُ ذَلِکَ[1].

متن سخن علامه طباطبائی(ره): المراد بالتشابه العرفی کما یدل علیه بیانه الاتی، و أما التشابه الحقیقی فلیس منه أثر لا فی الانسان و لا فی غیره و قد قام علیه البرهان و ساعده التجارب العلمی.

ترجمهٔ حدیث: مقایسه کن و نتیجه بگیر؛ چرا قیافه های مردم یکی به دیگری شبیه نیست (عین همدیگر نیستند) آن طور که وحوش و پرندگان شبیه هم هستند.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): مراد از تشابه، تشابه عرفی است همان طور که جمله های بعدی امام(ع) به آن دلالت دارد. اما تشابه حقیقی نه در میان افراد انسان هست و نه در غیر انسان. و برهان بر این اقامه شده و تجارب علمی نیز این را تأیید می کند.

بررسی: مرحوم طباطبائی، متن حدیث را تفسیر می کند و به ما یاد می دهد که در جهان هستی هرگز دو چیز یافت نمی شوند که دقیقاً و از هر جهت شبیه همدیگر باشند. و

دلیل آن روشن است: هر دو چیز، دو چیز هستند، برای این که هم «مابه الاشتراک» دارند و هم «مابه الافتراق» دارند. اگر «مابه الافتراق» نداشتند، دوتا نمی شدند.

و تجارب علوم (همه علوم که با واژه «لوژی» و «شناسی» همراه هستند) از ذرّه شناسی تا کیهان شناسی، همگی نشان می دهند که هیچ دو چیزی یافت نمی شود که دقیقاً عین همدیگر باشند.

این که فرمود: «بیان بعدی امام–ع– نیز بر این موضوع دلالت دارد». بهتر است یک نمونه از آن را مشاهده کنیم: امام(ع) می فرماید: «أَ لَا تَرَى أَنَّ التَّشَابُهَ فِی الطَّیْرِ وَ الْوَحْشِ لَا یَضُرُّهُمَا شَیْئاً وَ لَیْسَ کَذَلِکَ الْإِنْسَانُ فَإِنَّهُ رُبَّمَا تَشَابَهَ التَوْأَمَانِ تَشَابُهاً شَدیداً فَتَعْظُمُ الْمَئُونَةُ عَلَى النَّاسِ فِی مُعَامَلَتِهِمَا حَتَّى یُعْطَى أَحَدُهُمَا بِالْآخَرِ وَ یُؤْخَذُ أَحَدُهُمَا بِذَنْبِ الْآخَرِ...»: نمی بینی که تشابه در میان پرندگان و وحوش ضرری به آن ها ندارد. و انسان چنین نیست؛ زیرا انسان گاهی که دو قلوها شدیداً با هم شبیه می شوند، مردم در رفتارشان با آن ها دچار مشکل بزرگ می شوند، حتی به یکی داده می شود به جای دیگری (یا: حتی به پیش یکی رفته می شود به جای دیگری.) و یکی گرفتار می شود به گناه دیگری.

امام(ع) در این بیان، تشابه میان انسان ها را شدیدتر از تشابه میان حیوانات، دانسته است، اگر سخن اول امام(ع) را بر تشابه حقیقی حمل کنیم با این بخش از سخنش متناقض می شود. پس معلوم می شود که مراد از تشابه، تشابه حقیقی نیست.

۲۹

آیا حیوانات، کلیات را درک می کنند؟

شرح علمی فرق ماهوی میان انسان و حیوان

ج۳ ص ۱۰۸و ۱۱۰.

متن حدیث: باز بخشی از توحید مفضل: انْظُرْ إِلَى النَّحْلِ وَ احْتِشَادِهِ فِی صَنْعَةِ الْعَسَلِ وَ تَهْیِئَةِ الْبُیُوتِ الْمُسَدَّسَةِ وَ مَا تَرَى فِی ذَلِکَ اجْتِمَاعَهُ مِنْ دَقَائِقِ الْفِطْنَةِ فَإِنَّکَ إِذَا تَأَمَّلْتَ الْعَمَلَ رَأَیْتَهُ عَجِیباً لَطِیفاً وَ إِذَا رَأَیْتَ الْمَعْمُولَ وَجَدْتَهُ عَظِیماً شَرِیفاً مَوْقِعُهُ مِنَ النَّاسِ وَ إِذَا رَجَعْتَ إِلَى الْفَاعِلِ أَلْفَیْتَهُ غَبِیّاً جَاهِلًا بِنَفْسِهِ فَضْلًا عَمَّا سِوَى ذَلِکَ فَفِی هَذَا أَوْضَحُ الدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّ الصَّوَابَ وَ الْحِکْمَةَ فِی هَذِهِ الصَّنْعَةِ لَیْسَ لِلنَّحْلِ بَلْ هِیَ لِلَّذِی طَبَعَهُ عَلَیْهَا وَ سَخَّرَهُ فِیهَا لِمَصْلَحَةِ النَّاسِ.

متن سخن علامه مجلسی(ره): قوله(ع) غبیّاً جاهلا أی لیس له عقل یتصرف فی سائر الأشیاء على نحو تصرفه فی ذلک الأمر المخصوص فظهر أن خصوص هذا الأمر إلهام من مدبر حکیم أو خلقة و طبیعة جبله علیها لیصدر عنه خصوص هذا الأمر لما فیه من المصلحة مع کونه غافلا عن المصلحة أیضا و لعل هذا یؤید ما یقال إن الحیوانات العجم غیر مدرکة للکلیات.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): فیه مالا یخفی فان إدراک الکلیات غیر الفکر الذی بمعنی الانتقال من النتیجة إلی المقدمات و منها إلی النتیجة، و کذا هو غیر قوة الفکر و الذی یلوح منه نفی قوة الفکر کالانسان و أما أصل الفکر و ادراک الکلیات فلا.

ترجمهٔ حدیث: بنگر به زنبور عسل و همکاری دسته جمعی شان برای ساختن عسل و تهیه خانه های شش ضلعی، و بنگر در این کار، ظرایف هوشمندی آن ها را. اگر این عمل زنبور را به دقّت بنگری آن را شگفت، ظریف و لطیف، می یابی، از طرفی می بینی این کار برای انسان ها سخت و دور از دسترس است. و از طرف دیگر می بینی که انجام دهندهٔ آن (زنبور) در دیگر کارها از همین قبیل، ناتوان و جاهل است تا چه رسد به کارهای دیگر.

پس در این نگریستن واضح ترین دلیل هست که آن استوار کاری و حکمت که در این عسل سازی زنبور، هست از خود او نیست بل از آنِ خدا است که زنبور را بر این طبع آفریده است و او را بر این کار مسخّر (وادار غریزی) کرده است به خاطر مصلحتی که برای مردم هست.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): فرمایش امام(ع): «غَبِیّاً جَاهِلا»، یعنی چون زنبور عقل ندارد تا این استعداد را که در خصوص عسل سازی به کار می گیرد در کارهای دیگر نیز به کار گیرد، معلوم می شود که این توان، یک الهامی است از خداوند مدبّر حکیم.

یا (الهام نیست و) خلقت و طبیعتی است که خداوند زنبور را بر اساس آن طبیعت آفریده است تا تنها این کار از او صادر شود چون مصلحتی در آن هست با این که خودش از آن مصلحت نیز غافل است.

و شاید این بخش از کلام امام(ع) آن نظریه را تأیید می کند که گفته اند: حیوانات بی زبان، کلیات را درک نمی کنند.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): در این (سخن مجلسی) اشکالی هست غیر خفی. زیرا ادراک کلیات غیر از فکر است؛ فکر یعنی انتقال از یک نتیجهٔ معلوم به مقدمات و از مقدمات به نتیجه.

و فکر نیز غیر از «قوّه فکر» است.

و آن چه از حدیث بر می آید، نفی «قوّهٔ فکر در حد انسان» است. و اما اصل فکر و نیز ادراک کلیات، را نفی نمی کند.

بررسی: در این که حیوانات جزئیات را درک می کنند، کسی شبهه ای ندارد. اما دربارهٔ کلیات، اختلاف نظر هست؛ برخی معتقدند که حیوانات کلیات را درک می کنند و برخی دیگر آن را نفی می کنند.

جزئیات: به هر شیئ یا رخدادی که در خارج از ذهن تحقق عینی دارد، «جزئی» می گویند. مانند زید یا فلان درخت معین در خارج و یا راه رفتن یک شخص در خارج از ذهن و...

کلیات: کلّی یک برداشت ذهنی است از افراد یک جنس و یا نوع، و مصادیق یک جنس از رفتارها و یا نوعی از آن ها.

و به عبارت دیگر: کلی یک تجربهٔ ذهنی است که ذهن آن را از موارد متعدد در خارج، برداشت می کند.

حیوان و مفهوم آن، یک برداشت ذهنی است که ذهن انسان با توجه به «مابه الاشتراک» همهٔ حیوانات برداشت کرده و در خود جای می دهد، همین طور انسان، درخت، آب، کوه و...

کلی فقط در ذهن وجود دارد و در خارج از ذهن وجود ندارد. آن چه در خارج هست افراد و مصادیق آن کلی، است.

اکنون سؤال این است: آیا حیوان نیز مانند انسان دارای توان «کلی سازی ذهنی» هست یا نه؟-؟ هر کدام از دو طرف مسئله، طرفدارانی دارد.

بالاخره بی تردید در این میان، فرقی بین حیوان و انسان هست. ارسطوئیان از قدیم، این فرق را با «فصل» تعیین کرده اند، و فصل انسان را «نطق» دانسته اند؛ یعنی فرق انسان با حیوان این است که نفس انسان، ناطق است و نفس حیوانات دیگر ناطق نیست. و بدین سان فرق انسان و حیوان در چگونگی نفس می باشد هر دو دارای نفس هستند اما این نفس در انسان و در حیوان متفاوت است.

غربیان پس از رنسانس و فرانسس بیکن که در علوم طرحی نو افکنده اند، در این مسئله همچنان در بینش کهن ارسطوئی باقی مانده اند. و صد البته هنوز هم که هنوز است مسئلهٔ فرق میان ادراک انسان و حیوان، همچنان به طور لاینحل مانده است. زیرا آن چه درک و ادراک نامیده می شود، در میان حیوانات، مدرّج نیست تا آن ها در سلسله معین درک، چیده شوند و گفته شود که فلان حیوان ضعیف ترین درک را دارد و فلان حیوان دیگر قوی ترین درک را دارد.

از باب مثال: الاغ در میان ایرانیان امروزی (بخلاف ایرانیان قدیم) به عنوان نادان ترین و بی درک ترین حیوان شناخته می شود در حالی که آن حیوان زلزله را پیش از وقوع می فهمد، درکی که اکثریت قریب به اتفاق حیوانات و نیز انسان از آن عاجز است.

هر حیوانی در یک چیزی قوی ترین درک را دارد و نسبت به چیزهای دیگر ضعیف ترین درک را. زنبور در عسل سازی و ساختن خانه های شش ضلعی قوی ترین توان را دارد توانی که انسان فاقد آن است (که نمی تواند بدون کلک های صنعتی آن را بسازد). اما در مواردی نادان ترین موجود است. در یک جهت دانا تر از انسان، و در جهات دیگر نادان تر از انواع زیاد حیوان.

این عدم امکان درجه بندی در میان حیوانات، مسئله را بشدت پیچیده کرده است به حدّی که دانشمندان ژرف اندیش به جائی نمی رسند و دانشمندان مسامحه گر تنها به این بسنده کرده اند که «مغز انسان تکامل یافته تر است» و الا هیچ فرقی میان انسان و حیوان وجود ندارد. و اگر پرسیده شود: پس چرا مغز عنکبوت و یا زنبور در اموری، توان بیش از مغز تکامل یافتۀ انسان دارند؟ در پاسخ می گویند: مغز هر جاندار در یک جهتی تکامل یافته تر است.

به نظر اینان فرق همۀ انواع جانداران از آن جمله انسان در این مسئله، دو چیز است:

۱- قوّه فکر.

۲- جهت فکر.

اما این نظریه تنها می تواند یک فیزیولوژیست یا اندام شناس را قانع کند و شاید یک زیست شناس یا بیولوژیست را نیز قانع کند. لیکن برای دانشمندانی که در علوم انسانی و پدیده های اجتماعی ازقبیل خانواده، تاریخ، جامعه، حقوق، اخلاق و... کار می کنند به هیچ وجه راضی کننده نیست.

زنبور عسل یک زندگی اجتماعی منظم دارد (و همین طور موریانه و مورچه) لیکن میلیون ها سال است که در همان شرایط واحد، در جا می زند و تغییری در آن پدید نمی آید و به هیچ کدام از موهبات مذکور که در زندگی انسان است نرسیده است.

در دورۀ «توصیفگری» که توصیفگری جای اندیشه علمی را گرفته بود، بینش مسامحه گر، می رفت که همه گیر شود. و تاریخ تمدن ویل دورانت بر اساس توصیفگری (نه علمی) تدوین شد که قرار بود جایگزین کتاب های عهد قدیم و عهد عتیق (تورات و انجیل) شود همان طور که قرار بود ژنو جایگزین واتیکان گردد. با فروکش کردن امواج توصیفگری، اندیشه علمی از نو جان گرفت و به مسامحه راضی نگشت. لذا امروز مسئله باز به طور حل نشده باقی است.

اما آن چه بنده از قرآن و احادیث، فهمیده ام و در نوشته های دیگر از جمله «تبیین جهان و انسان» توضیح داده ام، اصل مشکل در این است که انسان نوعی از انواع حیوان، شمرده می شود.

قاعدهٔ «هر جاندار در جهتی تکامل درکی، یافته است» دربارهٔ انواع مختلف حیوان، درست است. اما به دلیل همان پدیده های اجتماعی که منحصراً در زیست انسانی هست، باید این قاعده را به انسان شمول نداد. این شمول دادن شبیه این است که گفته شود: گیاه به تغذیه و اکسیژن نیازمند است حیوان نیز به آن دو نیازمند است و برخی گیاهان حس و احساس هم دارند، پس حیوان نوعی از گیاه است و فرق شان فقط در چگونگی تکامل است. حتی این سخن برای کسی که در «پیدایش موجود ذی حیات» کار می کند، در اصل یک سخن درستی هم هست. اما بحث در این نقطه مشترک نیست، بحث در فرق اساسی میان گیاه و حیوان است.

دربارهٔ انسان نیز موضوع بحث، مشترکات انسان و حیوان نیست، بل اساسی ترین فرق میان انسان و حیوان است.

اصل چیزی بنام حیات و روح را نمی توان انکار کرد گرچه علم به شناخت آن دسترسی ندارد و نخواهد داشت. زیرا کار علم شناسائی علت ها و معلول ها است. در حالی که (همان طور که پیش تر اشاره شد) اساساً روح بر اساس قانون علّت و معلول به وجود نیامده و از کارهای «اَمری» خدا است. روح از موضوع علم خارج است. و علم هر چه پیشرفت کند به شناخت روح نایل نخواهد شد.

گیاه یک روح دارد بنام روح نباتی. حیوان دو روح دارد بنام روح نباتی و روح غریزی. انسان سه روح دارد: روح نباتی، غریزی و فطرت.

گیاه حیات دارد و در مواردی از نوعی حس و احساس نیز بر خوردار است. حیوان علاوه بر آن، روح غریزه را نیز دارد که عامل انتقال در مکان، شهوت، غضب و... است. انسان همان

ها را دارد به علاوهٔ انگیزش های روح فطرت از قبیل: خانواده، تاریخ، جامعه، حقوق، اخلاق. و در این جا بیفزائیم: گریه و خنده، را دارد. و مهم تر از همه منشأ زبان، روح فطرت است.

با این بینش جان مسئله در فرق میان ادراک حیوانی با ادراک انسانی، چنین می شود:

حیوان هم فکر دارد و هم توان درک کلیات، اما در حدّ توان روح غریزه.

همان طور که گیاه تغذیه می کند، اکسیژن مصرف می کند، در مواردی حس دارد و همچنین مذکر و مؤنّث دارد (ببخشید: مؤنث و مذکر دارد) اما در محدودهٔ توان روح نباتی.

انسان هم فکر دارد و هم توان درک کلیات در حدّ توان روح غریزه و علاوه بر آن از درک و فکری که از منشأ دیگر بنام روح فطرت است، نیز در حدّ وسیعی بر خوردار است.

ملائکه: فرشتگان روح فطرت دارند اما فاقد روح غریزه، هستند. و این انسان است که هم نفس امّاره (غریزه) و هم نفس لوّامه (فطرت) دارد.

عقل: فطرت آشیانه عقل است؛ هر موجودی که به او فطرت داده اند، استحقاق می یابد که چیز دیگری بنام عقل به او داده شود. اما انسان می تواند همان عقل را که به خاطر مجهّز بودن به فطرت، دریافت کرده است، در خدمت غریزه به کارگیرد. و آن را به نکراء تبدیل کند. همان طور که در مبحث شماره ۲ گذشت.

اگر شعار «عقل سالم در بدن سالم» از جهتی درست باشد از جهت دیگر نادرست است بل «عقل سالم در فطرت سالم» کاملاً درست است.

و این است ستون فقرات انسان شناسی مکتب قرآن و اهل بیت(ع) که آیات و احادیث، آن را تشریح می کنند از آن جمله:

۱– آیه ۴۲ سوره زمر. اللّهُ یَتَوَفَّی الْأَنْفُسَ حینَ مَوْتِها وَ الَّتی لَمْ تَمُتْ فی مَنامِها فَیُمْسِکُ الَّتی قَضی عَلَیْهَا الْمَوْتَ وَ یُرْسِلُ الْأُخْری إِلی أَجَلٍ مُسَمًّی إِنَّ فی ذلِکَ لَآیاتٍ لِقَوْمٍ یَتَفَکَّرُونَ.

۲- آیه ۳۰ سوره روم. فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنیفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْها لا تَبْدیلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذلِکَ الدِّینُ الْقَیِّمُ وَ لکِنَّ أَکْثَرَ النَّاسِ لا یَعْلَمُونَ.

۳- آیه ۵۱ سوره اسراء. أَوْ خَلْقاً مِمَّا یَکْبُرُ فی صُدُورِکُمْ فَسَیَقُولُونَ مَنْ یُعیدُنا قُلِ الَّذی فَطَرَکُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَیُنْغِضُونَ إِلَیْکَ رُؤُسَهُمْ وَ یَقُولُونَ مَتی هُوَ قُلْ عَسی أَنْ یَکُونَ قَریباً.

۴- آیه ۷۲ سوره طه. قالُوا لَنْ نُؤْثِرَکَ عَلی ما جاءَنا مِنَ الْبَیِّناتِ وَ الَّذی فَطَرَنا فَاقْضِ ما أَنْتَ قاضٍ إِنَّما تَقْضی هذِهِ الْحَیاةَ الدُّنْیا.

۵- آیه ۵۳ سوره یوسف (نفس اماره). وَ ما أُبَرِّئُ نَفْسی إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلاَّ ما رَحِمَ رَبِّی إِنَّ رَبِّی غَفُورٌ رَحیمٌ.

۶- آیه ۲ سوره قیامت (نفس لوّامه). وَ لا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ.

حدیث: دربارهٔ تعدد روح ها در انسان، رجوع کنید: کافی، کتاب الحجة باب «فِیهِ ذِکْرُ الْأَرْوَاحِ الَّتِی فِی الْأَئِمَّةِ عَلَیْهِمُ السَّلَام» و باب «الرُّوحِ الَّتِی یُسَدِّدُ اللَّهُ بِهَا الْأَئِمَّةَ عَلَیْهِمُ السَّلَام». حتی در برخی از احادیث این دو باب برای انسان چهار روح شمرده شده، و معصومین(ع) یک روح بنام روح القدس بیش از انسان های دیگر دارند.

و نیز رجوع کنید: به حدیث هائی که در متون تفسیری در تفسیر همان آیه ۴۲ سوره زمر، آمده اند. بویژه حدیث از امام کاظم(ع) بحار، ج۵۸ ص۴۳ ح۱۹.

و دربارهٔ تعریف مشخص غریزه و فطرت، رجوع کنید: «تبیین جهان و انسان» بخش انسان شناسی دوم.

برگردیم به کلام دو علامه بزرگوار: مجلسی فرمود: شاید این حدیث تأییدی باشد بر آن نظریه که معتقد است حیوانات کلیات را درک نمی کنند.

این سخن (با صرف نظر از تایید و عدم تایید از جانب این حدیث)، فی الجمله درست است. زیرا حیوانات برخی از کلیات را درک نمی کنند. والا مانند انسان، تاریخ ساز، جامعه ساز و... می شدند.

علامه طباطبائی موضوع را به سه مطلب تقسیم می کند:

۱- درک کلیات.

۲- قوّه فکر.

۳- خود فکر= فکر کردن.

و می گوید: از این حدیث بر می آید که فرق میان انسان و حیوان تنها در «قوّه فکر» است نه در اصل فکر و درک کلیات.

این نیز فی الجمله درست است. زیرا ما هم فکر را در حیوان مشاهده می کنیم و هم درک کلیات را. حیوان هم درک می کند که هر آتش سوزاننده است، هر آب تشنگی را رفع می کند و...، «هر» یعنی کلّی.

اما این فرق انسان و حیوان در قوّه فکر، بر اساس انسان شناسی قرآن و اهل بیت(ع) که در بالا به شرح رفت، برعکس می شود. یعنی اگر از قوه فکر فطرتی انسان صرف نظر شود و تنها قوه فکر غریزی او در نظر گرفته شود، قوه فکر حیوان قوی تر از انسان است. و حیوان به وسیله فکر غریزی اموری را درک می کند که انسان از آن عاجز است. که مثال هایش بیان شد.

و دلیل این گونه برتری حیوان بر انسان، روشن است. زیرا حیوان میلیون ها سال پیش از انسان پیدایش یافته و غریزه اش میلیون ها سال بیش از انسان به تکامل رفته است. و انسان (نه بشرهای قبل از انسان) در دورۀ اخیر پیدایش یافته است[۸۲].

---

[۸۲] رجوع کنید «تبیین جهان و انسان» بخش انسان شناسی اول، سایت بینش نو.

برتری انسان به وسیله دریافت روح فطرت است که حیوان فاقد آن است و به دلیل همین فقدان، نتوانسته عقل را نیز دریافت کند.

و به همین دلیل، اگر حیوان میلیاردها سال دیگر نیز به تکامل خود ادامه دهد، دارای عقل، زبان، تاریخ، جامعه، اخلاق و... نخواهد بود. زیرا فاقد روح فطرت است. همان طور که درخت اگر میلیاردها سال دیگر نیز تکامل یابد دارای ادراکات غریزی نخواهد بود. زیرا فاقد روح غریزه است.

این است علم؛ علم قرآن و اهل بیت(ع)؛ که بر اساس «تبیان» و «تبیین» است نه بر اساس فرضیه و احتمالات که توصیفگران زیست شناسی با مسامحهٔ ستمگرانه (ستم بر علم) بیان می کنند و نه بر اساس انتزاعات ذهنی که ارسطوئیان عرضه می دارند.

امام باقر(ع) به حکم بن عتیبه و سلمه بن کهیل (دو دانشمند آن زمان) فرمود: **شَرِّقَا وَ غَرِّبَا فَلَا تَجِدَانِ عِلْماً صَحِيحاً إِلَّا شَيْئاً خَرَجَ مِنْ عِنْدِنَا أَهْلَ الْبَيْتِ**[۸۳]: به شرق بروید، به غرب بروید، علم صحیح نمی یابید مگر آن چه از پیش ما اهل بیت صادر شده باشد.

نتیجه: فرق انسان و حیوان در «ادراک» به شرح زیر می شود:

۱- ادراک غریزی حیوان قوی تر از ادراک غریزی انسان است.

۲- انسان دارای ادراک فطری است که حیوان فاقد آن است.

۳- انسان درک و ادراک عقلی نیز دارد، به وسیله عقل ادراکات غریزی و فطری را تحلیل می کند.

۴- حیوان چون فاقد روح فطرت است، فاقد عقل هم هست. زیرا آشیانه عقل، فطرت است.

---

[۸۳] کافی ج۱ ص۳۹۹، کتاب الحجّه «بَابُ أَنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الْحَقِّ فِي يَدِ النَّاسِ إِلَّا مَا خَرَجَ مِنْ عِنْدِ الْأَئِمَّةِ عَلَيْهِمُ السَّلَام».

۵– انسان دارای دو نفس است: نفس امّاره (غریزه) و نفس لوّامه (فطرت). و به همین خاطر انسان گاهی خودش خودش را ملامت می کند، خودش با خودش دعوا می کند، دو نفس او با هم منازعه می کنند. و حیوان از این گونه درگیری ها، آسوده است.

در مکتب قرآن و اهل بیت(ع)، مسئلهٔ پیچیده و لاینحل ۲۳۰۰ سالهٔ «آیا حیوانات کلیات را درک می کنند یا نه؟–؟» بدین صورت و با این شیوائی علمی، حل شده است.

آنانی که مطابق انسان شناسی ارسطوئی، انسان را حیوان می دانند هرگز به انسان شناسی قرآن و اهل بیت(ع) نایل نخواهند شد. و هر چه دربارهٔ علوم انسانی بگویند دچار اشکالات اساسی و غیر اسلامی خواهد بود.

و همین طور است انسان شناسی مدرن غربی که در اصل هیچ فرقی با بینش ارسطوئی ندارد.

۳۰

فرق میان کاربرد اسماء مخلوقات و کاربرد اسماء الله (جلّ و عزّ).

ج۳ ص۱۳۷ و۱۴۳.

متن حدیث (ص۱۳۷): فَقَالَ(ع) مِنَّا التَّحْمِیدُ وَ التَّسْبِیحُ وَ التَّعْظِیمُ وَ التَّقْدِیسُ لِلِاسْمِ الْأَقْدَمِ وَ النُّورِ الْأَعْظَمِ الْعَلِیِّ الْعَلَّامِ ذِی الْجَلَالِ وَ الْإِکْرَام.

متن سخن علامه مجلسی(ره): بیان قوله(ع) للاسم الأقدم لعل المراد بالاسم المسمّی أو المراد الاسم الذی أظهره و أثبته فی اللوح قبل سائر الأسماء أو المراد الاسم الذی یخصّ الذات فهو أسبق الأسماء فی الاعتبار و أشرفها کما یظهر من الآثار.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): المراد بالاسم هو المسمی لکن لا کما ذکره رحمه الله و أراد بالمسمی الذات بل کما تدل علیه الاخبار الاتیة فی أبواب الاسماء الحسنی تحکی عن المصداق المناسب لها و نفس المصداق اسم للذات عزّت أسماؤه و أن الاسماء الملفوظة فی الحقیقة أسماء الاسماء لکنه رحمه الله عد هذه الاخبار من المتشابهات و لذلک تکلّف فی أمثال هذه الموارد بما تکلف و أما المعنیان الاخران فواضح الفساد کیف و الامام علیه السلام یوصف هذا الاسم بقوله: ذی الجلال و الاکرام.... بعد عطف قوله: و النور الاعظم علیه فتأمل فیه.

ترجمهٔ حدیث: (سطری از توحید مفضل) امام(ع) گفت: حمد، تسبیح، تعظیم و تقدیس ما بر اسم اقدم که نور اعظم و والا و دانندهٔ همه چیز و دارای جلال و اکرام است....

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): بیان: گویا مراد از اسم در «اسم اقدم»، مسمّی باشد.

یا مراد از اسم اقدم آن اسم است که خداوند پیش از اسماء دیگر، آن را ظاهر کرده و در لوح محفوظ ثبت کرده است.

یا مراد آن اسم است که مخصوص ذات خداوند است (نه اسم صفات او) و این اسم از نظر اهمیت، سابق ترین و شریف ترین اسم خداوند است، چنان که از آثار ظاهر می شود.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): مراد از اسم، مسمّی است لیکن نه آن طور که (مجلسی) رحمه الله گفته و منظورش از مسمّی «ذات خداوند» است. بل همان طور که حدیث های آینده در باب «اسماء الحسنی» دلالت دارند؛ اسماء، حاکی از مصداق مناسب خود، هستند. و خود مصداق، اسم است بر ذات (عزّت اسمائه). و اسم ها که با لفظ تلفظ می شوند، در حقیقت اسم های اسم ها هستند.

لیکن آن مرحوم (مجلسی) حدیث های مذکور (در باب اسماء الحسنی) را از متشابهات دانسته، لذا در این جا و امثالش، ناچار شده این گونه به تکلّف بپردازد.

اما دو معنای دیگر (دو احتمال دوم و سوم که مجلسی داده) واضح الفساد هستند. چگونه ممکن است صحیح باشند در حالی که امام(ع) آن اسم اقدم را با «ذِی الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَام» توصیف کرده، پس از آن که «والنّور الاعظم» را بر آن اسم اقدم عطف کرده است. پس تأمّل کن در این مطلب.

بررسی: برای روشن شدن کلام هر دو بزرگوار لازم است به یک مقدمه، توجه شود:

مقدمه: آن چه باید پرستیده شود و آن که باید عبادت شود، کیست؟:

۱- خود اسم؟ مثلاً اسم و لفظ «الله» را می پرستیم؟ هم اخبار و هم عقل این صورت را نفی می کنند.

۲- خود اسم بعلاوهٔ ذات، را می پرستیم؟ این نیز دوگانه پرستی و شرک است. که باز به نصّ حدیث نیز مردود شده است.

۳- خود خدا که مسمّی به این اسامی است را، می پرستیم. و این درست است[۸۴].

و چون در ظاهر سخن امام(ع) آمده «حمد، تسبیح و تقدیس می کنیم اسم اَقدم را»، مجلسی(ره) در مقام توضیح آمده و سه احتمال مذکور را داده است.

اکنون ابتدا به احتمال اول مجلسی، بپردازیم: می گوید: مراد امام(ع) از اسم، مسمّی است و مراد از «اقدم» این است که چون آن اسم، اسم ذات است پس بر دیگر اسم ها که حاکی از صفات هستند، مقدم و اقدم است.

در این کلام مجلسی(ره) محور سخن فقط دو چیز است: اسم و مسمّی. و مسمّی یعنی ذات خداوند (عزّ و جلّ).

علامه طباطبائی می فرماید: در این جا محور سخن، سه چیز است: اسم، مصداق مناسب آن اسم، ذات خداوند (عزّ و جلّ).

و می گوید: هر اسم مصداقی دارد مناسب خودش، مثلاً مصداق «عالم» عبارت است از آن علمی که به خداوند نسبت می دهیم.

عالم، اسم است و آن مصداق، مسمّی است. و این مصداق اسم است بر ذات خداوند. در واقع اسم های ملفوظ، اسم های مصداق ها هستند و مصداق ها اسم های خدا هستند.

با بیان دیگر: در این موضوع سه چیز هست:

۱- اسم، لفظی که با حروف (ع، ا، ل، م) به وسیله لب های انسان، تلفظ می شوند (اسم).

---

[۸۴] برای هر سه مورد، رجوع کنید: کافی، ج۱ ص۱۱۴ حدیث ۲ و دیگر حدیث های آن باب و باب بعدش.

۲- معنی و مصداق این لفظ عالم که با لب های انسان تلفظ می شود (مسمّی).

۳- ذات خداوند متعال.

می فرماید: مجلسی مورد دوم را نادیده گرفته است.

اما بدیهی است که مجلسی در این کلام کاری با لفظ ندارد و محور سخنش همین دو محور دوم و سوم است و شاید هیچ اهل اندیشه ای یافت نشود که در این مسئله، مرادش لفظ باشد و بنده نمی دانم چرا علامه طباطبائی این قدر مجلسی را دستکم می گیرد.

مجلسی می گوید: پرستش همان مصداق و معنای مناسب لفظ، نیز درست نیست. زیرا این «پرستش صفت» است نه ذات. زیرا هر اسم خداوند در عین حال صفت هم هست.

و پیش تر به شرح رفت که اساساً خداوند صفت ندارد[۸۵]. زیرا هر موصوف مرکب است از ذات و صفت. و این که می گوئیم خداوند عالم است، بدین معنی نیست که مانند انسان ها یک ذات دارد و یک علم. بل معنی «خداوند عالم است» یعنی جهل به ساحت او راه ندارد و همین طور اسم و صفت قادر، یعنی که عجز به ساحت او راه ندارد و همچنین همهٔ اسماء[۸۶]. و لذا گفته اند «صفات خدا عین ذاتش است».

بنابراین پیام سخن هر دو بزرگوار دربارهٔ اسم، یک پیام و معنی واحد، است. اما مرحوم طباطبائی هیچ توجّهی به معنی کلمهٔ «اقدم»، نکرده است. اگر به این نکته توجه می کرد و آن را نیز تفسیر می کرد، روشن می شد که مجلسی کاری با اسم ملفوظ و لفظ ندارد.

احتمال دوم مجلسی: مرحوم مجلسی در احتمال دوم نیز کاری با اسم ملفوظ و همچنین کاری با مصداق و ذات ندارد. و فقط کلمهٔ «اقدم» را معنی می کند که چگونه می شود یک

---

[۸۵] به ویژه این موضوع در خطبه امام رضا(ع) که در ادامه مبحث شماره ۳۸ همین دفتر، خواهد آمد.

[۸۶] هر صفتی که به خداوند نسبت می دهیم در واقع سلب است نه اثبات، یعنی به وسیله هر اسم و هر صفت، یک امر «منفی» را از خداوند سلب می کنیم.

اسم مقدم بر اسماء دیگر باشد؟ می گوید: احتمال دارد به خاطر تقدم ثبت در لوح محفوظ باشد.

احتمال سوم مجلسی: در این احتمال نیز فقط در معنی «اقدم» بحث می کند. می گوید: ممکن است مراد از آن، اسم ویژهٔ ذات باشد نه اسم صفت، و لذا اقدم بر دیگر اسماء باشد.

طباطبائی می فرماید: این دو احتمال چگونه صحیح می شوند در حالی که امام(ع) همان اسم را وصف «ذِی الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ» توصیف کرده و نیز «نور اعظم» را به آن اسم عطف کرده است.

اتفاقاً سخن مجلسی نیز همین است که: چگونه امام نور اعظم را به آن اسم عطف کرده و آن اسم را ذِو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ نامیده؟ در حالی که خود همان امام صادق(ع) و امیرالمومنین(ع) فرموده اند که نه اسم ملفوظ قابل پرستش است[۸۷] و نه مصداق مناسب آن اسم که صفت می شود[۸۸]. و لذا مجلسی در مقام توضیح آمده است. و فرمایش علامه طباطبائی دقیقاً مصادره به مطلوب است.

می فرماید: چون مجلسی حدیث های باب «اسماء الحسنی» را از متشابهات دانسته، لذا در این جا و موارد همگونش، دچار تکلّف شده است.

اما این تکلّف نیست. هم حکم عقل است و هم حکم خود ائمّه طاهرین؛ که خداوند در واقع نه اسم دارد[۸۹] و نه صفت.

اسماء الله، اسماء الله هستند و بس مقدس، اما با لحاظ و در نظر گرفتن کاربرد سلبی آن ها نه کاربرد اثباتی که نتیجه اش اثبات صفت و صفات بر خدا باشد.

---

[۸۷] کافی؛ همان.

[۸۸] نهج البلاغه، خطبه اول.

[۸۹] کافی همان.

طباطبائی می فرماید: اسماء خدا در واقع اسمِ اسم خدا هستند.

اشکال: باصطلاح «ننقل الکلام» به همین اسم دوم، مگر امکان دارد بر خداوند صفتی را اثباتاً اطلاق کرد که نتیجه اش ترکیب خداوند(نعوذ بالله) است؛ حمل مصداق های اسم ها بر خداوند، صحیح است؟! در این صورت مرکب از هزار صفت و مصداق، می شود.

در بینش مسموم و زهر آگین محی الدین، هر اسم خدا، یک خدا است دارای شخصیت ویژه و با اراده، و هر کدام کار ویژه خود را دارند که با کارکنان زیر دست شان کار می کنند. همهٔ این خدایان زیر نظر «الله» کار می کنند[۹۰].

اما هرگز امکان ندارد که علامه بزرگوار طباطبائی به آن نظر محی الدین توجه داشته باشد، همان طور که پیش تر عرض کردم، او از محی الدین متنفّر بود. شاید توجهش به همان اثبات گرائی ارسطوئیان بوده که همیشه برای هر چیز تعریف اثباتی می آورند، نه تعریف سلبی، به شرحی که پیش تر گذشت.

---

[۹۰] رجوع کنید «محی الدین در آئینه فصوص» جلد اول ص۶۵۷ تا ۶۶۰. و نیز ص۶۶۳ تا ۶۶۷.

۳۱

باز هم بحثی در مجرّدات

ج۳ ص۱۵۱.

متن سخن علامه مجلسی(ره): ثم اعلم أن بعض تلک الفقرات تومئ إلی تجرّد النفس و الله یعلم و حججه صلوات الله علیهم أجمعین.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): بل إلی وجود امور اخری غیر النفس مجردة کما یشعر به قوله: و کذلک الامور الروحانیة اللطیفة و منه یظهر أن وصف شئ بأنه روحانی أو لطیف فی الاخبار یشعر بتجرده.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): سپس بدان: برخی از این فقرات اشاره دارد بر «تجرّد نفس». و خداوند می داند و حجت هایش که صلوات خداوند بر آنان باد.

توضیح: ۱- این آخرین ابراز نظر مرحوم مجلسی است در تفسیر رساله توحید مفضل.

۲- می گوید: برخی از عبارات که در این بخش آخر رساله، آمده ایمائی دارند بر این که نفس، مجرد است. اینک فقرات مورد نظر:

الف: در صفحه ۱۴۷، امام(ع) درمقام این که «نمی شود هر غیر محسوس را انکار کرد»، می فرماید: «وَ لَكِنْ يَعْقِلُهُ بِعَقْلٍ أَقَرَّ أَنَّ فِيهِ نَفْساً وَ لَمْ يُعَايِنْهَا وَ لَمْ يُدْرِكْهَا بِحَاسَّةٍ مِنَ الْحَوَاس»: لیکن انسان به وسیله عقل به وجود خداوند پی می برد، همان عقلی که اقرار دارد که در

وجود انسان، نفس هست، در حالی که نه نفس را مشاهده کرده و نه آن را با یکی از حواس، حس کرده است.

مراد مجلسی(ره) این است: چون نفس غیر محسوس را به عنوان مثال دربارهٔ خداوند آورده، ایمائی دارد بر این که نفس نیز مانند خداوند مجرّد باشد.

ب: در صفحه ۱۴۸، امام(ع) دربارهٔ خداوند چنین تعبیر کرده است: «قَوْلُنَا: اسْتَتَرَ؛ أَنَّهُ لَطُفَ عَنْ مَدَى مَا تَبْلُغُهُ الْأَوْهَامُ كَمَا لَطُفَتِ النَّفْس»: این که می گوئیم خداوند از نظرها پنهان است، مراد این است که لطیف تر از آن است که اوهام به او برسند. همچنان که نفس، لطیف است.

در این تعبیر نیز لطافت نفس برای لطافت خداوند، مثال آورده شده، پس ایمائی دارد بر این که نفس نیز مجرّد است.

ج: باز در همان صفحه، امام می فرماید: «لَيْسَ عِلْمُ الْإِنْسَانِ بِأَنَّهُ مَوْجُودٌ يُوجِبُ لَهُ أَنْ يَعْلَمَ مَا هُوَ كَمَا أَنَّ عِلْمَهُ بِوُجُودِ النَّفْسِ لَا يُوجِبُ أَنْ يَعْلَمَ مَا هِيَ وَ كَيْفَ هِيَ وَ كَذَلِكَ الْأُمُورُ الرُّوحَانِيَّةُ اللَّطِيفَة»: علم انسان بر این که خداوند موجود است، لازم نگرفته که انسان بفهمد خداوند چیست، همان طور که علم انسان بر این که نفس موجود است، لازم نگرفته که بداند نفس چیست و چگونه است. و همین طور امور روحانی لطیفه.

در این جا نیز نفس به عنوان مثال بر وجود خداوند آمده، ایمائی دارد که نفس نیز مجرّد است.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): بل (فقراتی از این بخش حدیث) ایماء دارد که امور دیگری غیر از نفس، نیز مجرّد هستند. چنان که سخن امام(ع) که می فرماید: «وَ كَذَلِكَ الْأُمُورُ الرُّوحَانِيَّةُ اللَّطِيفَة».

و از این سخن امام(ع) روشن می شود که: هر شیئ که در احادیث با صفت روحانی یا لطیف، توصیف شده، اشعار به مجرّد بودن آن شیئ است.

بررسی: ۱- در مبحث شماره ۳، علامه طباطبائی بر علامه مجلسی، برآشفت که چرا وجود مجرّد (غیر از خدا) را انکار می کند، عرض کردم که مجلسی وجود مجرّد غیر از خدا را انکار نکرده و این فرمایش علامه طباطبائی غیر منصفانه است. اینک این هم شاهد آن عرض بنده.

۲- اگر در متن حدیث فقره ای و جمله ای باشد که اشعار به مجرّد بودن نفس داشته باشد، حق با علامه طباطبائی است. زیرا عبارت «وَ كَذَلِكَ الْأُمُورُ الرُّوحَانِيَّةُ اللَّطِيفَة»، با صیغه جمع «امور»، اشیاء دیگر را نیز مانند نفس در سیاق واحد سوق می دهد.

۳- اما ببینیم که برداشت علامه مجلسی از فقرات مذکور، صحیح است و به راستی در آن ها به مجرّد بودن نفس، اشعار هست؟ تا فرمایش و برداشت علامه طباطبائی نیز صحیح باشد-؟

مرحوم مجلسی توجه نکرده که «مثال آوردن» غیر از «مصداق آوردن» است؛ امام(ع) در مقام مثال آوردن است نه در مقام مصداق آوردن. مثال همیشه آزاد است؛ در همین بخش از توحید مفضل (صفحه ۱۴۶) امام(ع) مثال می آورد و می گوید: اگر کسی سنگی را مشاهده کند که در هوا می رود، می داند که کسی آن را پرتاب کرده است و چشم در همین قدر توقف می کند و بیش از این تشخیص نمی دهد که آن پرتاب کننده کیست و چگونه است، همین طور عقل به جهان می نگرد و حکم می کند که جهان آفریننده ای دارد و بیش از این، نمی تواند جلو رفته و دربارهٔ چیستی خدا، حکمی بکند.

آیا در این عبارت که حس بینائی برای عقل مثال آورده شده، اشعاری هست بر این که ادراک عقلی مانند ادراک حسی است؟! خود عقل هم مانند محسوسات، محسوس است؟! و نیز در صفحه ۱۴۷ می فرماید: فلاسفه دربارهٔ خورشید، باورهای مختلف دارند: برخی می

گویند: آن فلک اجوف و پر از آتش است که دهانی دارد که حرارت و شعاع می دهد. و برخی دیگر می گویند: آن یک سحاب است. و دیگران می گویند: آن یک جسم زجاجی است و..... وقتی که دربارهٔ این خورشید محسوس، عقل ها عاجزند پس چگونه عقل می تواند آن (خدا) را که لطیف تر از آن است که محسوس شود، و پنهان از اوهام است، درک کند.

امام(ع) در این بیان تصریح می کند که برای خدای غیر محسوس از محسوس مثال می آورد.

و مثال آوردن از نفس غیر مجرّد، بر خدای مجرّد، نیز چنین است.

همان طور گفته شد؛ مثال زدن و مثال آوردن آزاد است. وقتی که شاعر قد زیبای درخت سرو را برای قد و قامت معشوقه خود مثال می آورد و می گوید: «سرو چمان من». مرادش این است که ماهیت گیاهیِ سرو و ماهیت بشری معشوقه اش، هر دو دارای یک حقیقت واحد هستند؟!

در کجای سخن امام(ع) اشاره ای، ایمائی و اِشعاری هست که نفس از مصادیق «موجود مجرد» است؟ اساساً مثال هیچ کاربرد ایمائی و اشاره ای نمی تواند داشته باشد. مثال یک چیز است و مصداق یک چیز دیگر. و اساساً انسان مثال زدن و مثال آوردن را اختراع کرده است تا دو شیئ را که هر کدام مصداق معین دارند و هیچ اشتراکی در مصداق ندارند، در کنار هم ذکر کند تا به معرفی یکی از آن ها کمک کند. حتی اگر زید را برای معرفی عمرو یا ویژگی های عمرو، مثال آورد.

البته برای این بحث هیچ نیازی به این توضیح نبود. زیرا در مبحث شماره ۲ برهان های عقلی و ریاضی و فیزیکی را به صورت فرمول های متعدد آوردم تا هیچ جای شبهه ای نماند که غیر از خداوند متعال، هیچ موجودی مجرّد از زمان و مکان نیست و این یعنی هیچ چیزی مجرد از ماده نیست خواه ماده باصطلاح ارسطوئی و خواه باصطلاح فیزیک باشد.

و در مبحث شماره ۳۸ در خطبه امام رضا(ع) خواهیم دید که حضرتش همهٔ هستی را به دو قسم تقسیم می کند: خدا و مادّین.

البته مخلوقات، در بساطت و فشردگی، در لطافت و (باصطلاح فلسفی) کثافت، متفاوت هستند؛ عقل، روح و فرشته بسیط ترین و لطیف ترین، و سنگ و آهن و الماس، فشرده ترین و کثیف ترین هستند و حتی انرژی، همان مادهٔ بسیط است.

۳۲

آیا اجرام آسمانی در سعادت و شقاوت انسان ها تاثیر دارند؟

ج۳ ص۱۷۶ و ۱۸۰.

متن حدیث: قُلْتُ: فَافْهَمْ وَ أَدِقَّ النَّظَرَ وَ نَاصِحْ نَفْسَکَ أَ لَسْتَ تَعْلَمُ أَنَّهُ حَیْثُ کَانَ جَمِیعُ أَهْلِ الدُّنْیَا إِنَّمَا یُولَدُونَ بِهَذِهِ النُّجُومِ عَلَی مَا وَصَفْتَ فِی النُّحُوسِ وَ السُّعُودِ أَنَّهُنَّ کُنَّ قَبْلَ النَّاسِ قَالَ مَا أَمْتَنِعُ أَنْ أَقُولَ هَذَا قُلْتُ أَ فَلَیْسَ یَنْبَغِی لَکَ أَنْ تَعْلَمَ أَنَّ قَوْلَکَ إِنَّ النَّاسَ لَمْ یَزَالُوا وَ لَا یَزَالُونَ قَدِ انْکَسَرَ عَلَیْکَ حَیْثُ کَانَتِ النُّجُومُ قَبْلَ النَّاسِ فَالنَّاسُ حَدَثٌ بَعْدَهَا وَ لَئِنْ کَانَتِ النُّجُومُ خُلِقَتْ قَبْلَ النَّاسِ مَا تَجِدُ بُدّاً مِنْ أَنْ تَزْعُمَ أَنَّ الْأَرْضَ خُلِقَتْ قَبْلَهُمْ قَالَ وَ لِمَ تَزْعُمُ أَنَّ الْأَرْضَ خُلِقَتْ قَبْلَهُمْ قُلْتُ أَ لَسْتَ تَعْلَمُ أَنَّهَا لَوْ لَمْ تَکُنِ الْأَرْضُ جَعَلَ اللَّهُ لِخَلْقِهِ فِرَاشاً وَ مِهَاداً مَا اسْتَقَامَ النَّاسُ وَ لَا غَیْرُهُمْ مِنَ الْأَنَامِ وَ لَا قَدَرُوا أَنْ یَکُونُوا فِی الْهَوَاءِ إِلَّا أَنْ یَکُونَ لَهُمْ أَجْنِحَةٌ قَالَ وَ مَا ذَا یُغْنِی عَنْهُمُ الْأَجْنِحَةُ إِذَا لَمْ تَکُنْ لَهُمْ مَعِیشَةٌ قُلْتُ فَفِی شَکٍّ أَنْتَ مِنْ أَنَّ النَّاسَ حَدَثٌ بَعْدَ الْأَرْضِ وَ الْبُرُوجِ قَالَ لَا وَ لَکِنْ عَلَی الْیَقِینِ مِنْ ذَلِکَ قُلْتُ آتِیکَ أَیْضاً بِمَا تُبْصِرُهُ قَالَ ذَلِکَ أَنْفَی لِلشَّکِّ عَنِّی قُلْتُ أَ لَسْتَ تَعْلَمُ أَنَّ الَّذِی تَدُورُ عَلَیْهِ هَذِهِ النُّجُومُ وَ الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ هَذَا الْفَلَکُ قَالَ بَلَی قُلْتُ أَ فَلَیْسَ قَدْ کَانَ أَسَاساً لِهَذِهِ النُّجُومِ قَالَ بَلَی قُلْتُ فَمَا أَرَی هَذِهِ النُّجُومَ الَّتِی زَعَمْتَ أَنَّهَا مَوَالِیدُ النَّاسِ إِلَّا وَ قَدْ وُضِعَتْ بَعْدَ هَذَا الْفَلَکِ لِأَنَّهُ بِهِ تَدُورُ الْبُرُوجُ وَ تَسْفُلُ مَرَّةً وَ تَصْعَدُ أُخْرَی قَالَ قَدْ جِئْتَ بِأَمْرٍ وَاضِحٍ لَا یُشْکِلُ عَلَی ذِی عَقْلٍ

أَنَّ الْفَلَکَ الَّذِی تَدُورُ بِهِ النُّجُومُ هُوَ أَسَاسُهَا الَّذِی وُضِعَ لَهَا لِأَنَّهَا إِنَّمَا جَرَتْ بِهِ قُلْتُ أَقْرَرْتَ أَنَّ خَالِقَ النُّجُومِ الَّتِی یُولَدُ بِهَا النَّاسُ سُعُودُهُمْ وَ نُحُوسُهُمْ هُوَ خَالِقُ الْأَرْضِ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ یَکُنْ خَلَقَهَا لَمْ یَکُنْ ذَرْءٌ قَالَ مَا أَجِدُ بُدّاً مِنْ إِجَابَتِکَ إِلَی ذَلِکَ قُلْتُ أَ فَلَیْسَ یَنْبَغِی لَکَ أَنْ یَدُلَّکَ عَقْلُکَ عَلَی أَنَّهُ لَا یَقْدِرُ عَلَی خَلْقِ السَّمَاءِ إِلَّا الَّذِی خَلَقَ الْأَرْضَ وَ الذَّرْءَ وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ وَ النُّجُومَ وَ أَنَّهُ لَوْ لَا السَّمَاءُ وَ مَا فِیهَا لَهَلَکَ ذَرْءُ الْأَرْضِ.

متن سخن علامه مجلسی(ره): ....ثم لا یتوهم متوهم من کلامه(ع)أن للنجوم تأثیرا فإنه ظاهر أنه(ع)إنما ذکرها إلزاما علیه و مماشاة معه لإتمام الحجة علیه

متن سخن علامه طباطبائی(ره): ما ذکره رحمه الله بمعنی التأثیر بنحو الاستقلال حق، و أما أصل التأثیر بمعنی وجود رابطة السببیة و المسببیة بین هذه الاشیاء فهو مما بنی علیه کلامه علیه السلام من أوله إلی آخره کما هو ظاهر.

ترجمۀ حدیث: توضیح: قبل از ترجمه توضیح چند نکته لازم است:

۱- حدیث موضوع بحث «رساله اهلیلجه» است که جریان مناظره امام صادق(ع) با یک شخص اندیشمند و ملحد هندی است.

۲- امام(ع) در این مناظره با آن هندی با شیوه ای بحث می کند که از سخنان خود او برایش دلیل بیاورد و او را با سخن خود او ملزم کند. در مبحث شماره ۲۲ و شماره۲۳ به شرح رفت که منطق قرآن و اهل بیت(ع) در مقام بیان دانش ها و علوم، «منطق تبیین» است و ویژگی های این منطق توضیح داده شد. و با آوردن آیات و احادیث گفته شد که قرآن و اهل بیت(ع) در مقام مناظره، منطق گفتگو و پرسش و پاسخ است تا بدین شیوه حقیقت را از درون خود مخاطب بیرون بکشند. و نیز در آن جا اشاره شد که نزدیک ترین منطق به منطق قرآن و اهل بیت(ع) در مناظره، منطق دیالوگ سقراط است. در این حدیث مورد بحث نیز امام(ع) بر اساس باورهای آن اندیشمند هندی بحث می کند، گام به گام با او پیش می رود،

در نتیجه مقصود خود را از زبان خود او بیرون می کشد. به عنوان نمونه متن بخشی از مناظره را آوردم و اینک ترجمه آن:

امام(ع): پس بفهم و نظرت را دقیق کن و برای خودت دلسوز باش. مگر باور نداری که نجوم پیش از پیدایش مردم، بوده اند زیرا معتقد هستی که مردم بر اساس نحوست و سعادت نجوم، متولد می شوند.-؟

هندی: هیچ منعی نمی بینیم که چنین قائل باشم (یعنی نجوم قبل از پیدایش انسان ها بوده اند).

امام(ع): اکنون سزاوار نیست که سخن قبلی خودت که گفتی «مردم همیشه بوده اند و خواهند بود»، را پس بگیری؟ زیرا اینک می پذیری که نجوم پیش از پیدایش مردم بوده اند، پس مردم پس از وجود نجوم پیدایش یافته اند. اکنون که پذیرفتی نجوم پیش از مردم به وجود آمده اند، چاره ای نداری مگر این که بپذیری زمین نیز پیش از مردم وجود داشته است.

هندی: چرا گمان می کنی که زمین پیش از مردم آفریده شده؟

امام(ع): مگر نمی دانی اگر زمین نبود (که خداوند آن را برای خلقش فراش و مهاد قرار داده)، نه مردم می توانستند قوام داشته باشند و نه دیگر موجودات، و نه می توانستند که در هوا باشند مگر این که بال هائی می داشتند.

هندی: در آن صورت که زندگی برای شان امکان نداشت، بال ها به چه درد شان می خورد.

امام(ع): پس (باز هم) در شک هستی که مردم پس از پیدایش زمین و نجوم، پیدایش یافته اند-؟

هندی: نه. بر این موضوع یقین دارم.

امام(ع): مطلب دیگری برایت می آورم از آن چه خودت باور داری.

هندی: این بهتر است برای شکّ زدائی از من. (یعنی اگر از باورهای خودم مطلب آوری برایم بهتر است).

امام(ع): مگر تو معتقد نیستی آن چه که این نجوم و خورشید و ماه بر روی آن در دوران هستند، فلک است.

توضیح: در آن زمان، همگان به کیهان شناسی ارسطوئی معتقد بودند که ستارگان و سیارگان و قمر ها بر فلک ها میخکوب شده اند و فلک با چرخش خود آن ها را می چرخاند. از آن جمله خورشید بر فلک چهارم میخکوب شده و ماه بر فلک سوّم.

هندی: بلی (همین گونه معتقد هستم).

امام(ع): آیا فلک اساس و پایگاه نجوم نیست؟ (البتّه به نظر هندی).

هندی: بلی.

امام(ع): بنابراین، نجوم که گمان می کنی میلاد مردم و نحوست و سعادت شان از آن هاست، مگر پس از آن که این فلک (مورد نظر تو) به وجود آمده، وضع نشده اند؟ چون به وسیله فلک، بروج (نجوم) پائین می آیند و بالا می روند.

هندی: یک امر روشنی را آوردی؛ برای هیچ صاحب عقلی، اشکالی نمی ماند که فلکی که این نجوم به وسیله آن می چرخند، اساس این نجوم هستند که برای شان وضع شده چون نجوم به وسیله آن می چرخند.

توضیح: تا این جا امام(ع) سه اعتراف از شخص هندی گرفته است که انسان ها و جریان حضور مردم، ازلی نیست: خود زمین مقدم بر وجود انسان است. نجوم که به نظر او نحوست و سعادت و ولادت مردم را تعیین می کنند مقدم بر مردم هستند. و فلک که مقدم بر خود نجوم است.

امام(ع): اقرار کردی که به وجود آورندۀ نجوم (که موالید و نحوست و سعادت مردم به وسیله آن هاست) همان به وجود آورندۀ زمین است. زیرا اگر آفرینندۀ نجوم زمین را نمی آفرید، اشیاء روی زمین از آن جمله مردم، نیز نبودند.

توضیح: یعنی تا این جا اقرارکردی که نجوم نیز ازلی نیستند و پدیده اند، و چون معتقد هستی که موالید و نحوست و سعادت مردم بر اساس نجوم است پس به رابطه میان نجوم و مردم اعتراف کردی. بنابراین، اقرار کردی که به وجود آورنده هر دو یک آفریننده است، نجوم یک آفریننده و مردم یک آفریننده دیگر ندارند.

هندی: از پذیرش این سخن تو، گزیر و گریزی ندارم.

امام(ع): آیا پس برایت سزاوار نیست که عقلت تو را دلالت کند بر این که بر آفریدن آسمان قادر نیست مگر آن که زمین و موجودات زمین، و خورشید و ماه و نجوم را آفریده است-؟ و بر این که اگر آسمان و آن چه در آن هست نبود، موجودات زمین هلاک می شدند-؟... حدیث ادامه دارد.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): ....سپس: کسی از سخن امام(ع) توهّم نکند که نجوم (در نحوست و سعادت افراد) تاثیر دارند زیرا روشن است که امام(ع) این گونه بیان می کند تا او را (با باورهای خودش) ملزم کند و با او مماشات می کند تا حجت را بر او تمام کند.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): آن چه (مجلسی) رحمه الله ذکر کرده، دربارۀ «تاثیر بنحو استقلال» صحیح است. اما اصل تأثیر به معنی «وجود رابطۀ سببیّت و مسببیّت» در میان این اشیاء چیزی است که امام(ع) کلامش را بر آن بنا نهاده است از اول سخنش تا آخر.

بررسی: ۱– بدیهی است که مراد علامه مجلسی ابتدا نفی تأثیر مستقل نجوم است. سپس به طور ویژه تأثیر نجوم را در سرنوشت انسان ها (موالید و نحوست سعادت مردم) نفی می کند، هم تاثیر مستقل شان و هم تاثیر غیر مستقل شان را.

این که در برخی از روایات می بینیم که مثلاً می گوید: در فلان شرایط ماه (قمر در عقرب) فلان کارها را نکنید، فقط دربارهٔ ماه است نه دربارهٔ اجرام دیگر. و این نیز به خاطر این است که اوضاع ماه در کره زمین تاثیر دارد که مشخص ترین آن جذر و مد است و همین طور رشته کوه های مهم جهان در محاذات مدار کره ماه است، چشمه ها در محاذات ماه تغییر موقت می یابند، حتی در مغز و اعصاب، روح و جسم انسان تاثیر دارد. و لذا روزه اول ماه، وسط ماه و آخر آن مستحب است و...

مراد مجلسی(ره) نفی آن تاثیراتی است که در فنّ و باصطلاح علم نجوم قدیم بوده و نفی خرافات آن است.

۲– اگر مراد مرحوم طباطبائی(ره) از «رابطه سببیّت و مسببیّت» آن است که در فلسفه ارسطوئی آمده و ابن سینا در شفاء می گوید: هر چه در زمین رخ دهد، باید ابتدا در فلان فلک سپس در فلک پائین تر از آن تا برسد به فلک اول، یک به یک رخ دهد و حادث شود، سپس در زمین رخ دهد، چنین رابطهٔ سببّیت و مسببیّت، افسانه و خرافه ای بیش نیست و شاید علامه بزرگوارطباطبائی این نوع سببیّت را در نظر ندارد.

اما اگر مراد از سببیّت این باشد که هر چیز در این جهان از آن جمله نجوم و کرات، بی نقش نیستند و هر کدام در نظام این جهان دارای نقشی هستند، کاملاً فرمایش صحیحی است، لیکن توضیح واضحات است.

کرات نیز مانند هر چیز دیگر، عمری دارند، به وجود می آیند، متلاشی می شوند و...

۳۳

در معنی «واحد».

ج۳ ص۲۰۸ و ۲۰۹.

متن حدیث: ابْنُ عِصَامٍ وَ الدَّقَّاقُ عَنِ الْكُلَيْنِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ جَمِيعاً عَنْ سَهْلٍ عَنْ أَبِي هَاشِمٍ الْجَعْفَرِيِّ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ الثَّانِيَ(ع) مَا مَعْنَى الْوَاحِدِ قَالَ الَّذِي اجْتِمَاعُ الْأَلْسُنِ عَلَيْهِ بِالتَّوْحِيدِ كَمَا قَالَ عَزَّ وَ جَلَّ وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ.

متن سخن علامه مجلسی(ره): بيان: يحتمل تلك الأخبار وجوها الأول أن يكون(ع)أحال معنى الواحد على ما هو المعروف بين الناس و أعرض عنه و استدل عليه بما جبل عليه جميع العقول من الإذعان بتوحيده. الثاني أن يكون المراد به أن معنى الواحد هو الذي أقر به كل ذي عقل إذا صرف عنه الأغراض النفسانية. الثالث أن يكون هذا اللفظ بحسب الشرع موضوعا لهذا المعنى مأخوذا فيه إجماع الألسن.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): اما المعنيان الاوّلان فهما بحسب الدقة واحد و هو الذي جبل عليه العقول و لا تأثير للشهرة العرفية في هذه المعاني، و اما الثالث فاحتمال فاسد

من اصله لا یحمل علیه الاخبار اذ لا معنی لدعوة القرآن إلی الحقیقة الشرعیة من غیر بیان و لا إشارة إلغازا و تعمیة.

ترجمۀ حدیث: (یک حدیث با سه طریق در سه قالب آمده): پرسیدم از امام جواد(ع): معنی «واحد» چیست؟ فرمود: آن که همۀ زبان ها به یکی بودنش، اجماع دارند. همان طور که خداوند عزّ و جلّ در قرآن فرموده: «اگر از آنان (مشرکین) بپرسی چه کسی آسمان ها و زمین را آفریده، خواهند گفت: خدا.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): بیان: در این حدیث ها، سه وجه محتمل است:

۱– امام(ع) معنی «واحد» را به همان معنی که در میان مردم معروف است وا گذاشته و از آن عبور کرده، و استدلال کرده بر آن با آن چه که همۀ عقول بر آن جمع شده اند که عبارت باشد از اذعان به توحید خدا.

توضیح: واگذاشته و عبور کرده، یعنی امام(ع) واقعیتی را که در میان همۀ مردمان جهان است، محور قرار داده، و به شرح جزئیات عقلی در معنی واحد نپرداخته است. همان طور که در حدیث شماره ۱ همین باب امیرالمومنین(ع) واحد را چهار قسم معنی کرده سه قسم را دربارۀ خدا، صحیح ندانسته است.

واقعیت: پیش تر گذشت که هیچ انسانی وجود خدا را انکار نکرده و نمی تواند بکند زیرا «خدا درکی» مانند «خود درکی» است؛ کسی نمی تواند وجود خودش را انکار کند همین طور نمی تواند خدا را انکار کند. افرادی که مدعی انکار می شوند یا خود فریبی می کنند و یا دگر فریبی.

همه اقوام، قبایل، مردمان و جامعه ها در طول تاریخ، همیشه به خداوند معتقد بوده اند. فرق شان با همدیگر در «شرک» بوده: آنان فلان بت را شریک قرار می دادند و اینان فلان بت دیگر را. مردمی فلان توتم را شریک قرار می دادند، مردم دیگر توتم دیگر را. امام می

فرماید: واحد آن خدائی است که همهٔ انسان ها دربارهٔ آن نظر واحد دارند و نقطه اشتراک شان است.

اما دربارهٔ بت ها و توتم ها، این مردم بت و توتم آن مردم را باطل می داند. و آن دیگری بت های مردم دیگر را و... در این موضوع نیز همه انسان های تاریخ، اجماع دارند، اجماع کرده اند که همهٔ بت ها باطل است. و اجماع شان در هر دو مورد، درست و صحیح است.

۲- ممکن است مراد امام(ع) این باشد که: واحد آن است که همه عقلای جهان و تاریخ به آن اقرار دارند اگر غرض های نفسانی از روی عقل، کنار روند.

۳- و ممکن است لفظ «واحد» در ادبیات قرآن و اهل بیت(ع) بر این معنای مورد اجماع همهٔ زبان ها، مختص باشد.

توضیح: یعنی قرآن و اهل بیت(ع) واحد را در معنائی به کار می برند که مورد اجماع همهٔ مردمان جهان و تاریخ است.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): اما دو معنی اول (دو وجه اول که مجلسی گفته) به حسب دقّت هر دو به یک معنی هستند که عبارت است از «آن که همه عقول بر آن اجماع دارند».

و شهرت عرفی در این گونه معانی، تاثیر ندارد.

و اما معنی سوم، از اساس فاسد است؛ حدیث بر آن حمل نمی شود. زیرا اگر قرآن مردم را به «حقیقة شرعیّه» دعوت کند بدون بیان و اشاره، مصداق پوشیده گوئی و کور کردن مردم می شود.

بررسی: ۱- ابتدا لازم است به لفظ «جُبِلَ[۹۱]» که در کلام مجلسی آمده توجه شود؛ این لفظ که «جبل» به معنی کوه هم از آن آمده، کاربرد های متعددی دارد از قبیل (با صیغه معلوم): ساخت، به بار آورد، انباشت، قالب ریزی کرد، جمع کرد.

بدیهی است نظر به این که لفظ «اجتماع» در متن حدیث آمده، مراد مجلسی(ره)همین معنی اخیر است که در صیغه مجهول، به معنی «آن چه عقول مردم به آن جمع شده است» می باشد که بنده به «مورد اجماع همهٔ عقول» ترجمه کردم.

۲- درنظر مجلسی، می توان محور سخن را یکی از دو موضوع دانست:

الف: آن چه در واقعیت زیست تاریخی بشر، رخ داده و هست. و امام(ع) به محور همین واقعیت تاریخی، سخن می گوید.

این وجه اول است. و مجلسی در این وجه جبل را به معنی جمع شده، آورده است.

ب: فطرت و چگونگی دورنی انسان در آفرینش: انسان ها فطرتاً موحّد آفریده شده اند. در این صورت محور سخن امام(ع) فطرت می شود.

این، وجه دوم است. و مجلسی در وجه دوم لفظ جبل را نیاورده است.

به عبارت دیگر: مجلسی در وجه اول، پیام حدیث را در بستر جامعه شناسی و تاریخ می بیند. و در وجه دوم، پیام حدیث را در بستر انسان شناسی می بیند و این دو، دو علم جدا هستند. گرچه هر دو از علوم انسانی هستند.

بنابراین، این دو وجه نه تنها در مقام دقت، به یک معنی نیستند بل که به حسب دقّت بیش از پیش از همدیگر فاصله می گیرند. ظاهراً مرحوم طباطبائی، جبل را که در وجه اول آمده به معنی آفرید و قالب ریزی کرد، گرفته که خداوند فطرت انسان ها را موحّد آفریده است. درست است در این صورت هر دو وجه، نه تنها به حسب دقت بل در ظاهر عبارت نیز

---

[۹۱] جُبِلَ- اگر آن را با صیغهٔ مجهول بخوانیم. و می توان آن را «جَبَلَ» با صیغه معلوم خواند بتقدیر فاعل، خدا.

یکی می شوند. لیکن هیچ اهل علمی بدین گونه سخن نمی گوید تا چه رسد به مرحوم مجلسی.

و این که می فرماید: وجه سوم از اصلش فاسد است، باید گفت: هیچ فسادی در آن نیست. به چه دلیل شرح یک «حقیقة شرعیه» الغاز و تعمیه است؟

پیش از اسلام لفظ «صلوة» برای خودش یک معنی لغوی و عرفی داشت– حقیقة لغویّه، و حقیقة عرفیه– اسلام آمد آن را به یک عمل مخصوص که نماز می نامیم به کاربرد (حقیقة شرعیه). اکنون اگر کسی به حضور پیامبر(ص) یا امام(ع) برود و بگوید: صلوة یعنی چه؟ و پیامبر(ص) نماز را به او شرح دهد، چه اشکالی دارد؟ به طوری که بارها و بارها چنین نیز شده است.

خود علامه طباطبائی در مبحث شماره **۲** فرمود: راوی ها و مخاطبان ائمّه(ع) از نظر فهم و استعداد مختلف بودند و ائمّه(ع) نیز مطابق فهم آنان سخن گفته اند. در حدیث مورد بحث، مخاطب امام(ع) داود بن قاسم ابو هاشم جعفری از شخصیت های برجسته و دارای منزلت در پیش ائمّه(ع)، شریف القدر و «ثقه» است[۹۲].

مجلسی(ره) می گوید: ممکن است در آن تخاطب و جلسه قراین حالیه ای وجود داشته و نشان می داده که پرسش ابو هاشم دربارۀ ادبیات قرآن و اهل بیت(ع) بوده، لذا امام(ع) نیز همان معنی را بیان کرده و آیه را نیز بر آن شاهد آورده است.

این که مرحوم طباطبائی می فرماید چنین «حقیقة شرعیه ای بدون بیان است»، با توجه به شخصیت ویژه ابو هاشم و قراین محتمل، نیازی به بیان نبوده است. یعنی یک معنای خاص را برای فردی خاص، معنی کرده است و حضرات صدرویان ده ها حدیث را این گونه معنی می کنند.

---

[۹۲] رجوع کنید: «جامع الرواّت». و نیز معجم رجال خوئی(ره) ذیل همین عنوان.

وانگهی: این جا، جای «حقیقة شرعیه» نیست، پرسش از ادبیات قرآن و اهل بیت(ع) است. این همه اصطلاحِ «فی لسان الشرع» که در محاورات شفاهی و کتبی علمای ما هست، همگی به معنی «حقیقة الشرعیه» هستند؟ اتفاقاً این اصطلاح را بیش تر در مواردی به کار می برند که حقیقت شرعیه، وجود ندارد، و مرادشان ادبیات شرع است.

البتّه کلمهٔ «موضوعاً» که در بیان مجلسی هست، به نفع نظر مرحوم طباطبائی است. اما بعید است که مراد مرحوم مجلسی از این تعبیر، حقیقت شرعیه باشد که نیازمند اعلام عمومی است تا عموم مردم بدانند که این لفظ شرعاً به این معنی وضع شده است.

۳۴

بحثی میان صدوق(ره) و علامه طباطبائی(ره) در توحید.

ج۳ ص۲۲۹.

متن سخن صدوق(ره): قال الصدوق رحمه الله: الدلیل علی أن الصانع واحد لا أکثر من ذلک أنّهما لو کانا اثنین لم یخل الأمر فیهما من أن یکون کل واحد منهما قادرا علی منع صاحبه مما یرید أو غیر قادر فإن کانا کذلک فقد جاز علیهما المنع و من جاز علیه ذلک فمحدَث کما أنّ المصنوع مُحدَث و إن لم یکونا قادرین لزمهما العجز و النقص و هما من دلالات الحدث فصحّ أن القدیم واحد.

و دلیل آخر: و هو أن کل واحد منهما لا یخلو من أن یکون قادرا علی أن یکتم الآخر شیئا فإن کان کذلک فالذی جاز الکتمان علیه حادث و إن لم یکن قادرا فهو عاجز و العاجز حادث بما بیّناه.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): الحجتان مدخولتان لانّ عموم القدرة فی الواجب لا یستلزم تعلقها بکل امر، فمن الجائز ان یکون المنع المفروض و الکتمان المفروض محالین لا تتعلّق بهما القدرة، فلا یلزمه نقص الواجب و حدوثه.

ترجمهٔ سخن صدوق(ره): صدوق(ره) می گوید: دلیل بر این که صانع متعال، واحد است و بیش از واحد نیست، این است: اگر دو خدا وجود داشته باشد، خالی از این نیست که هر کدام از آن ها قادر است از ارادهٔ دیگری، ممانعت کند، یا قادر نیست.

اگر هر دو این قدرت را دارند پس برای هر کدام ممکن است دیگری را منع کند. و هر کس که چنین منعی درباره او ممکن باشد، او حادث (و پدیده است نه خدا- پس هر دو حادث هستند) همان طور که هر مصنوع، حادث است.

و اگر هر دو به «ممانعت از ارادهٔ دیگری» قادر نیستند، پس هر دو عاجز و ناقص هستند و عجز و نقصان، از دلایل حدوث هستند. پس روشن شد که آن چه ازلی است واحد است.

و دلیل دیگر: هر کدام از آن دو، یا قادر است چیزی را از دیگری کتمان کند. در این صورت آن که بر علیه او کتمان امکان دارد، حادث است (یعنی هر دو حادث هستند).

و اگر هر کدام از آن ها به این کتمان قدرت ندارد، پس عاجز است و عاجز حادث است (یعنی هر دو حادث هستند).

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): هر دو دلیل، اشکال دارند. زیرا عموم قدرت در واجب، لازم نگرفته که قدرتش بر هر امری تعلق داشته باشد. و ممکن است آن منع مفروض و کتمان مفروض (که صدوق فرض کرده) هر دو محال باشند و قدرت به آن ها تعلّق نداشته باشد. پس، نقص واجب و حدوث او، لازم نمی آید.

بررسی: مقدمه: یکی از اصول شناخته شده در ارسطوئیات، اصل «قدرت خدا بر محال تعلّق نمی گیرد» است. با این که این سخن صحیح است اما در هیچ آیه و حدیثی این سخن را بدین صورت و با این بافت، نمی یابیم. قرآن که تبیان کل شیئ است[۹۳] و اهل بیت(ع) نیز

---

[۹۳] آیه ۸۹، سوره نحل.

مامور به تبیین همان تبیان هستند[۹۴] (یعنی تبیان اندر تبیان) چرا چنین اصل را بدین صورت، معرفی نکرده اند؟ برای این که این اصل در عین صحیح بودنش، بشدت مبتنی بر ذهنیات و مصداق اتمّ ذهن گرائی است. و در مباحث پیش گفته شد که منطق قرآن و اهل بیت(ع) مبتنی بر عینیات و حقایق و واقعیات موجود در خارج از ذهن، است. و به شرح رفت که منطق ارسطوئی، بر خلاف ادعای دکارت یک منطق صحیح است لیکن منطق علم ذهن شناسی و مفاهیم شناسی است نه منطق فلسفه و هستی شناسی و عین شناسی.

یک متفکر ارسطوئی، ابتدا یک امر محال را در ذهن خود تصور کرده و به آن وجود ذهنی می دهد، سپس می گوید: قدرت خدا بر این موجود متعلق نمی شود.

قرآن و اهل بیت(ع) دوست ندارند این گونه وجودهای مفروض ذهن را مبنای بحث قرار دهند مگر در مقام مناظره با شخصی که سروکارش با ذهنیات است. همان طور که صدوق(ره) چنین کرده است.

مثال: ابن الکوّاء از زندیق (زندیک) های زمان امیرالمومنین(ع) بود، از آن حضرت پرسید: آیا خداوند می تواند دنیا را در درون یک تخم مرغ قرار دهد که نه دنیا کوچک شود و نه تخم مرغ بزرگ شود-؟

امام(ع) فرمود: «ذاک لایکون»: این ناشدنی است.

یعنی سخن تو مصداق تناقض است، اساس سؤالت غلط است؛ تو می گوئی هم دنیا کوچک شود و در عین حال کوچک نشود. هم تخم مرغ بزرگ شود هم در عین حال بزرگ نشود. سخنت بر دو تناقض مبتنی است.

و نفرمود: چون سخن تو مبتنی بر تناقض است و تناقض محال است و قدرت خدا بر محال تعلق نمی گیرد.

---

[۹۴] آیه ۴۴، سوره نحل.

ارسطوئیان ما جان کلام علی(ع) را در نمی یابند، می گویند: این پاسخ امام یک جواب اقناعی است، نه عقلی. و الاّ باید می فرمود: این محال است و قدرت خدا بر محال تعلق نمی گیرد.

از جانب دیگر: این اصل ارسطوئی تنها در مقام تحلیل متخصّصانه برای متخصصین، درست است. وقتی که گوش مردمی آن را می شنود، گمان می کند که محال هم شیئی است لیکن از قدرت خدا خارج است. و قرآن و اهل بیت(ع) خودشان را در برابر همۀ مردم مسئول می دانند. و لذا همیشه در منطق شان جانب عموم را نیز لحاظ می کنند.

اما فرمایش علامه طباطبائی(ره): ۱- می فرماید: این که قدرت خداوند عموم دارد و بر همه چیز شامل است[۹۵]، لازم نگرفته که بر هر امری تعلق داشته باشد.

توضیح: مرحوم طباطبائی لفظ «امر» را آورده نه لفظ «شیئ»، به این نکته ظریف توجه دارد و توجه می دهد که «محال» شیئ نیست. باید نام آن را «امر» و امری از امور، گذاشت.

سپس می فرماید: ممکن است آن ممانعت مفروض، و کتمان مفروض، محال باشند و قدرت خداوند به محال تعلق نمی گیرد.

اولاً: فرض این است که طرف مقابل در این مناظره خدای دوم را موجود می داند. پس موضوع بحث، موجود است نه محال.

ثانیاً: باصطلاح، هنوز اول دعوا است تا بحث برود و ثابت شود که آن خدای دوم و یا اساساً دو گانگی خدا، محال است.

ثالثاً: وقتی که بنای بحث به محور (نعوذ بالله) دو خدا است، باید به هر شیئ قدرت داشته باشند. و ممانعت و کتمان، «شیئ» هستند نه «لا شیئ» و نه محال، و عدم قدرت بر ممانعت و بر کتمان، عدم قدرت بر شیئ است نه بر محال.

---

[۹۵] إِنَّ اللَّهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَديرٌ، آیه ۲۰ سوره بقره و آیات دیگر.

و این که می فرماید: جائز و ممکن است که ممانعت و کتمان، محال باشند، این جواز و امکان، خود از مصادیق محال است نه ممانعت و کتمان.

محال است خدائی وجود داشته باشد اما بر ممانعت و کتمان قادر نباشد. و مراد صدوق(ره) همین است که وجود خدائی که قادر بر ممانعت و کتمان نباشد، محال است.

می فرماید: جایز است این ممانعت که صدوق فرض کرده، محال باشد.

اساس بحث مبتنی بر «فرض» است؛ ابتدا وجود (نعوذ بالله)دو خدا فرض می شود که هر دو خدا هستند یعنی قادر مطلق هستند و بر هر شیئ قادر هستند. در این صورت ممانعت و کتمان «فرض ممکن» است نه «فرض ممتنع» و نه «فرض محال».

شاید گفته شود: چون فرض بر این است که هر دو خدا هستند و حکیم مطلق، پس محال است در مقام ممانعت از همدیگر بیایند.

جواب: هنوز اول دعواست: ابتدا ثابت کنید که قدرت مطلق دارند، تا ثابت شود که حکیم مطلق هستند. زیرا آن که قدرت مطلق ندارد نمی تواند حکیم مطلق باشد. و این دو لازم و ملزوم همدیگرند؛ حکمت مطلق بدون قدرت مطلق محال است و در حقیقت یک امر واحد هستند.

و اگر گفته شود: هر دو غیر مطلق هستند.

جواب: مقصود صدوق(ره) نیز همین است که ثابت کند هر دو غیر مطلق هستند، زیرا هر چیزی که غیر مطلق باشد، عاجز، ناقص، حادث و پدیده است.

بنابراین، بیان و کلام صدوق(ره) هیچ اشکالی ندارد بل محکمترین بیان است و فرمایش طباطبائی(ره) درست نیست.

۳۵

دربارهٔ یک حدیث مجعول

ج۳ ص۲۴۹.

متن حدیث: ۳- ب: هَارُونُ عَنِ ابْنِ صَدَقَةَ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ عَلِيّاً صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ سُئِلَ عَنْ أَسَافٍ وَ نَائِلَةَ وَ عِبَادَةِ قُرَيْشٍ لَهُمَا فَقَالَ نَعَمْ كَانَا شَابَّيْنِ صَبِيحَيْنِ وَ كَانَ بِأَحَدِهِمَا تَأْنِيثٌ وَ كَانَا يَطُوفَانِ بِالْبَيْتِ فَصَادَفَا مِنَ الْبَيْتِ خَلْوَةً فَأَرَادَ أَحَدُهُمَا صَاحِبَهُ فَفَعَلَ فَمَسَخَهُمَا اللَّهُ حَجَرَيْنِ فَقَالَتْ قُرَيْشٌ لَوْ لَا أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى رَضِيَ أَنْ يُعْبَدَا مَعَهُ مَا حَوَّلَهُمَا عَنْ حَالِهِمَا.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): الحديث موضوع و هو قصة تاريخية خرافية.

ترجمهٔ حدیث: از علی(ع) دربارهٔ دو بت که مردم قریش آن ها را عبادت می کردند، بنام «اساف» و «نائله»، و علّت پرستش آن دو، پرسیدند.

فرمود: بلی آن دو دو جوان خوشرو بودند، یکی شان بیماری روانی «تأنیث» داشت، بر کعبه طواف می کردند، در کنار بیت خلوتی پیدا کردند، یکی نسبت به آن دیگری ارادهٔ بد کرد، و کرد. خداوند آن دو را به صورت دو سنگ مسخ کرد. قریش گفتند: اگر خداوند راضی نبود به همراه آن دو پرستش شود، آن ها را به این صورت در نمی آورد.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): این حدیث جعلی است و یک داستان تاریخی خرافی است.

۳۶

دربارهٔ عرب، و قریش مستعرب.

به نص قرآن پدر و اجداد پیامبر(ص) و علی(ع)، بت پرست نبوده اند

ج۳ ص۲۵۲.

متن حدیث: عَنِ الزُّهْرِیِّ قَالَ: أَتَی رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(ع) فَسَأَلَهُ عَنْ شَیْءٍ فَلَمْ یُجِبْهُ فَقَالَ لَهُ الرَّجُلُ فَإِنْ کُنْتَ ابْنَ أَبِیکَ فَإِنَّکَ مِنْ أَبْنَاءِ عَبَدَةِ الْأَصْنَامِ فَقَالَ لَهُ کَذَبْتَ إِنَّ اللَّهَ أَمَرَ إِبْرَاهِیمَ أَنْ یُنْزِلَ إِسْمَاعِیلَ بِمَکَّةَ فَفَعَلَ فَقَالَ إِبْراهِیمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِناً وَ اجْنُبْنِی وَ بَنِیَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنامَ فَلَمْ یَعْبُدْ أَحَدٌ مِنْ وُلْدِ إِسْمَاعِیلَ صَنَماً قَطُّ وَ لَکِنَّ الْعَرَبَ عَبَدَةُ الْأَصْنَامِ وَ قَالَتْ بَنُو إِسْمَاعِیلَ هؤُلاءِ شُفَعاؤُنا عِنْدَ اللَّهِ فَکَفَرَتْ وَ لَمْ تَعْبُدِ الْأَصْنَامَ.

متن سخن علامه مجلسی(ره): بیان لعل المراد أنهم أقرّوا بوحدانیّة الصانع و إن أشرکوا من جهة العبادة و السجود لها فنفی(ع)عنهم أعظم أنواع الشرک و هو الشرک فی الربوبیّة و قد مرّت الإشارة إلی الفرق بینهما فی الباب السابق.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): و الروایة مع ذلک لاتخلو عن شئ، فان توحید الصانع بهذا المعنی أساس التنویة، و اتخاذ الاصنام آلهة و عبادتها لیس الاالقول بکونهم شفعاء.

ترجمهٔ حدیث: زُهری می گوید: مردی به حضور امام صادق(ع) آمد و چیزی پرسید. امام(ع) پاسخی نداد.

مرد گفت: اگر پسر پدرت باشی پس تو از فرزندان کسانی هستی که بت ها را می پرستیدند.

امام(ع) به او گفت: دروغ گفتی. خداوند به ابراهیم امر کرد که پسرش اسماعیل را در مکه ساکن کند، آن گاه ابراهیم گفت: خدایا این شهر را اَمن قرارده و من و اولادم را از بت پرستی، دور بدار. پس هرگز کسی از اولاد اسماعیل، بتی را عبادت نکرد. ولیکن عرب ها بت را می پرستیدند. و اولاد اسماعیل (قریش) می گفتند این بت ها شفیعان ما در نزد خدا هستند و بت ها را پرستش نمی کردند.

توضیح: در متن این حدیث، اولاد اسماعیل (قریش)، عرب نامیده نشده اند و در تقابل با آن، قرار گرفته اند. زیرا قریشیان، عرب نبودند مستعرب شدند. زیرا آنان نسل اسماعیل(ع) هستند او نیز فرزند ابراهیم(ع) است که در شهر «اور» بین النهرین و در میان قوم سومر «ثمود» اصلی، متولد شد و در بابل پایتخت آکد «عاد»، به آتش انداخته شد، سپس از سرزمین بین النهرین تبعید شده و ساکن فلسطین بود که مامور شد پسرش را به مکه برده و در آن جا ساکن کند.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): بیان: شاید مراد این باشد که قریش به وحدانیّت آفریننده، معتقد بوده اند، گرچه از جهت پرستش و سجده کردن بر بت ها مشرک بودند. امام(ع) بزرگ ترین نوع شرک را از آنان، نفی کرده که عبارت است از «شرک در ربوبیّت». و در باب سابق به فرق میان این دو (شرک در عبادت و شرک در ربوبیّت) اشاره شد.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): و با این همه، روایت خالی از اشکال نیست. زیرا توحید به این معنی (توحید در ربوبیت به همراه شرک در عبادت) اساس ثنویت (دو گانه پرستی) است.

و بت ها را به عنوان خدایان قرار دادن نیست مگر با اعتقاد به شفیع بودن شان.

توضیح: در سخن مرحوم طباطبائی دو نکته قابل دقّت هست:

۱- اساساً در تاریخ بشر، شرکی وجود ندارد مگر به همان معنیِ توحید در ربوبیت و شرک در عبادت.

۲- بت پرستی در همه جا و در میان هر مردمی (قریش، عرب، غیر عرب) به عنوان شفیع، بوده است.

توجه علامه طباطبائی در هر دو مورد، به واقعیت عینی تاریخی است و موضوع بس مهم را مطرح کرده است. بنابراین توجیه علامه مجلسی، در عینیت تاریخ، جائی ندارد. و حدیث، مجعول است. همان طور که در سندش نیز اشکال هست.

اما با مردود دانستن حدیث، اصل مسئله حلّ نمی شود که به محور آیه است نه به محور حدیث. به آیه های زیر توجه کنید:

۱- آیه ۱۲۶ سورهٔ بقره: «**وَ إِذْ قالَ إِبْراهیمُ رَبِّ اجْعَلْ هذا بَلَداً آمِناً وَ ارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَراتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ قالَ وَ مَنْ کَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلیلاً ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلی عَذابِ النَّارِ وَ بِئْسَ الْمَصیرُ**». در این آیه حضرت ابراهیم از خدا نخواسته که ساکنان مکّه را مومن قرار دهد. در آن میان تنها در حق افراد مومن دعا کرده است.

۲- و به دنبال همان آیه، در دو آیه می فرماید: «**وَ إِذْ یَرْفَعُ إِبْراهیمُ الْقَواعِدَ مِنَ الْبَیْتِ وَ إِسْماعیلُ رَبَّنا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّکَ أَنْتَ السَّمیعُ الْعَلیمُ- رَبَّنا وَ اجْعَلْنا مُسْلِمَیْنِ لَکَ وَ مِنْ ذُرِّیَّتِنا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَکَ وَ أَرِنا مَناسِکَنا وَ تُبْ عَلَیْنا إِنَّکَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحیمُ**». در این

دو آیه، ابراهیم(ع) و اسماعیل(ع) دعا می کنند که خداوند خودشان را دو مسلمان قرار دهد. و گروهی از اولادشان را نیز. نه همهٔ اولادشان را.

و به دلیل همین آیه ها و دیگر دلیل ها ما معتقد هستیم که همیشه در میان قریش و اولاد اسماعیل، سلسله ای موحّد بودند و هرگز به هیچوجه بت را پرستش نکرده اند که پدر و اجداد رسول اکرم(ص) و علی(ع) هستند تا برسد به حضرت اسماعیل.

۳- آیه ۴۰ سوره ابراهیم: «**رَبِّ اجْعَلْنی مُقیمَ الصَّلاةِ وَ مِنْ ذُرِّیَّتی رَبَّنا وَ تَقَبَّلْ دُعاءِ**». در این آیه نیز برای گروهی از اولادش دعا می کند.

۴- آیه ۳۵ سوره ابراهیم: «**وَ إِذْ قالَ إِبْراهیمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِناً وَ اجْنُبْنی وَ بَنِیَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنامَ**». ظاهر این آیه دلالت دارد که حضرت ابراهیم برای همهٔ اولادش دعا کرده است.

اما قاعده این است که همیشه «عام» به وسیله «خاص» تخصیص می خورد و «مطلق» به وسیله «مقیّد»، تقیید می شود. یعنی همین آیه نیز همان یک گروه و آن سلسله را در نظر دارد.

بنابراین، آیه ها نصّ هستند که حضرت ابراهیم در دعایش از خداوند خواسته است که بخشی و سلسله ای از اولادش مومن و موحد باشند و مسلّم است که دعای او مستجاب است. پس پدر و اجداد رسول اکرم و علی(ع) مومن و موحد بوده اند. و شگفت از برخی کج اندیشان است که در اثر قدرت اموی این موضوع مسلّم را به زیر سؤال می برند.

اشکال: آیه ۸۶ سوره شعرا می گوید که حضرت ابراهیم دربارهٔ عمویش که پدر خوانده اش بود، نیز دعا کرده است (وَ اغْفِرْ لِأَبی إِنَّهُ کانَ مِنَ الضَّالِّین) و این دعایش مستجاب نشد. این واقعیت، دلالت دارد که ممکن است دعایش دربارهٔ آن سلسله از اولادش نیز مستجاب نشده باشد.

پاسخ: اولاً: اصل این است که دعای انبیاء مستجاب است.

ثانیاً: وقتی که آیه های مورد بحث، نازل شد، کفار قریش ایراد نگرفتند که چرا دعای ابراهیم مستجاب نشده زیرا مصداق آن را به عینه در میان خودشان می دیدند.

ثالثاً: دعای او درباره عمویش، دعا دربارهٔ یک مشرک موجود، بود. اما دعایش دربارهٔ ذریّه اش دربارهٔ آیندگان بود که هنوز به دنیا نیامده بودند. و این دو با هم فرق دارد.

رابعاً: دعای او دربارهٔ عمویش «استغفار» بود که اگر او ایمان می آورد گناهان پیشین او بخشوده می شد. یعنی دعایش مشروط بود نه مطلق؛ مشروط بود که اگر ایمان آورد گناهانش بخشوده شود و چون شرط محقق نگشت مشروط نیز محقق نگشت. معنی ندارد که گناهان یک مشرک لجوج بخشوده شود.

خامساً: آیه ۱۱۴ سوره توبه می فرماید: «وَما کانَ اسْتِغْفارُ إِبْراهیمَ لِأَبیهِ إِلاَّ عَنْ مَوْعِدَةٍ». یعنی به او وعده داده بود که برایش دعا کند و به وعده اش عمل کرد. و معلوم است که هم خود دعا مشروط به پذیرش توحید بود و هم استجابت آن دعا.

سادساً: اگر برای هدایت او دعا می کرد (نه استغفار) بی تردید دعایش مستجاب می گشت لیکن چون او را می شناخت بر هدایتش دعا نکرد. اما در آیه های مورد بحث بر هدایت و موحد بودن سلسله ای از اولادش از نسل اسماعیل دعا کرده است.

سابعاً: قرآن دعای او را که از پیامبران اولی العزم بود و نیز دعای حضرت اسماعیل با لحن و سیاق تایید و به عنوان دعای مستجاب، بیان و تقریر می کند. و اگر غیر از این بود مانند دعا بر عمویش، توضیح می داد که مستجاب نشده است.

۳۷

بحثی دربارهٔ «الرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْم».

ج۳ ص۲۵۷ و۲۵۸.

متن دو آیه:

۱- آیه ۷ سورهٔ آل عمران: هُوَ الَّذی أَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتابَ مِنْهُ آیاتٌ مُحْکَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْکِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ فَأَمَّا الَّذینَ فی قُلُوبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغاءَ تَأْویلِهِ وَ ما یَعْلَمُ تَأْویلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ یَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ کُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا وَ ما یَذَّکَّرُ إِلاَّ أُولُوا الْأَلْبابِ.

۲- آیه ۱۲۶ سورهٔ نساء: لکِنِ الرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَ الْمُؤْمِنُونَ یُؤْمِنُونَ بِما أُنْزِلَ إِلَیْکَ وَ ما أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِکَ وَ الْمُقیمینَ الصَّلاةَ وَ الْمُؤْتُونَ الزَّکاةَ وَ الْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ أُولئِکَ سَنُؤْتیهِمْ أَجْراً عَظیماً.

متن حدیث: عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِیهِ أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِأَمِیرِ الْمُؤْمِنِینَ(ع) هَلْ تَصِفُ رَبَّنَا نَزْدَادُ لَهُ حُبّاً وَ بِهِ مَعْرِفَةً فَغَضِبَ وَ خَطَبَ النَّاسَ فَقَالَ فِیمَا قَالَ عَلَیْکَ یَا عَبْدَ اللَّهِ بِمَا دَلَّکَ عَلَیْهِ الْقُرْآنُ مِنْ صِفَتِهِ وَ تَقَدَّمَکَ فِیهِ الرَّسُولُ مِنْ مَعْرِفَتِهِ فَائْتَمَّ بِهِ وَ اسْتَضِئْ بِنُورِ هِدَایَتِهِ فَإِنَّمَا هِیَ نِعْمَةٌ وَ حِکْمَةٌ أُوتِیتَهَا فَخُذْ مَا أُوتِیتَ وَ کُنْ مِنَ الشَّاکِرِینَ وَ

مَا كَلَّفَكَ الشَّيْطَانُ عِلْمَهُ مِمَّا لَيْسَ عَلَيْكَ فِى الْكِتَابِ فَرْضُهُ وَ لَا فِى سُنَّةِ الرَّسُولِ وَ أَئِمَّةِ الْهُدَاةِ أَثَرُهُ فَكِلْ عِلْمَهُ إِلَى اللَّهِ وَ لَا تُقَدِّرْ عَلَيْهِ عَظَمَةَ اللَّهِ وَ اعْلَمْ يَا عَبْدَ اللَّهِ أَنَّ الرَّاسِخِينَ فِى الْعِلْمِ هُمُ الَّذِينَ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ عَنِ الِاقْتِحَامِ عَلَى السُّدَدِ الْمَضْرُوبَةِ دُونَ الْغُيُوبِ إِقْرَاراً بِجَهْلِ مَا جَهِلُوا تَفْسِيرَهُ مِنَ الْغَيْبِ الْمَحْجُوبِ فَقَالُوا آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَ قَدْ مَدَحَ اللَّهُ اعْتِرَافَهُمْ بِالْعَجْزِ عَنْ تَنَاوُلِ مَا لَمْ يُحِيطُوا بِهِ عِلْماً وَ سَمَّى تَرْكَهُمُ التَّعَمُّقَ فِيمَا لَمْ يُكَلِّفْهُمُ الْبَحْثَ عَنْ كُنْهِهِ رُسُوخاً.

متن سخن علامه مجلسی(ره): و فيه إشكال لدلالته على أن الراسخين فى العلم فى الآية غير معطوف على المستثنى كما دلّت عليه الأخبار الكثيرة و سيأتى القول فيه فى كتاب الإمامة إلا أن يقال إن هذا إلزام على من يفسّر الآية كذلك أو يقال بالجمع بين التفسيرين على وجهين مختلفين و سيأتى تمام القول فى ذلك فى محله إن شاء الله تعالى.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): قدبيّنّا فى تفسير «الميزان» انه هو المتيقّن فى الاية، و تكلّمنا فى الاخبار الكثيرة التى يشير إليها.

ترجمهٔ حدیث: مردی به امیرالمومنین(ع) گفت: آیا خدای ما را برای ما توصیف می کنی تا محبّت و شناختمان نسبت به او افزوده شود-؟ امام(ع) بر آشفت و برای مردم سخنرانی کرد و در ضمن آن گفت: ای بندهٔ خدا بر تو باد که تمسک کنی و چنگ بزنی بر آن چه که خداوند تو را بر آن دلالت کرده دربارهٔ صفاتش. و بر آن چه که پاکیزه کرده تو را رسول خدا- تو را هدایت کرده و برایت بیان کرده- در شناخت خدا.

(توضیح: یعنی بر آن چه خدا و پیامبر دربارهٔ صفات گفته اند بسنده کن و فراتر نرو).

و پیروی کن از آن و از هدایت او روشنائی بگیر. زیرا آن، نعمت و حکمتی است که برایت داده شده پس بگیر آن چه را بر تو داده شده و از شکر گزاران باش.

و آن چه را که شیطان، تو را به آن وا می دارد از چیزهائی است که نه قرآن آن را بر تو واجب کرده و نه سنّت رسول و نه ائمّهٔ هدایت کننده، پس علم این گونه چیزها را به خداوند واگذار، و عظمت خدا را بر اساس آن (القائات شیطانی) اندازه گیری نکن.

و بدان ای بندهٔ خدا که «راسخین در علم» کسانی هستند که خداوند آنان را از «هجوم به پرده هائی که در پیش غیب قرار دارند» بی نیاز کرده است. که اقرار کنند به جهل شان دربارهٔ چیزی از غیب پنهان، که تفسیرش را نمی دانند. پس راسخون در علم در این گونه موارد می گویند: ایمان آوردیم که همه از جانب خدا است.

و خداوند، این اعتراف آنان بر جهل شان دربارهٔ آن چه علم شان به آن احاطه ندارد، را ستوده است.

و «خودداری آنان از تعمّق در آن چه جستجوی آن را برای شان تکلیف نکرده» را، رسوخ نامیده است.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): در پیام این حدیث، اشکال هست؛ زیرا دلالت می کند که «راسِخُونَ فِی الْعِلْم» در آیه، بر «مستثنی» عطف نمی شود. همان طور که احادیث کثیر دلالت بر آن (عطف) دارند. و بزودی در «کتاب الامامه» خواهند آمد.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): در تفسیر المیزان بیان کرده ایم که همان (عدم عطف به مستثنی) در آیه، متیقّن است. و در حدیث های زیادی بحث کرده ایم که به آن اشاره می کنند.

بررسی: مقدمه: این حدیث می گوید: راسخون در علم، کسانی هستند که دربارهٔ آن چه نمی دانند، به جهل شان اقرار کرده و آن را به طور تعبّدی می پذیرند. این پیام حدیث لازم گرفته که حرف «و» در آیه حرف «استیناف» باشد نه حرف عطف.

اکنون ترجمه آیه مطابق پیام این حدیث: اوست آن خدائی که نازل کرده بر تو کتاب را، برخی از آن، آیات محکمات است که اصل و عمدۂ قرآن هستند، برخی دیگر آیات متشابهات هستند، اما آنان که در قلب های شان انگیزه گرایش به باطل هست پیروی می کنند از آیات متشابه، برای فتنه جوئی و برای تاویل (آن آیات مطابق میل خودشان). در حالی که تاویل آن را نمی داند مگر خداوند. و راسخون در علم می گویند: به آن ایمان آوردیم همگی (محکمات و متشابهات) از جانب پروردگار مان است. و آگاهی نمی پذیرد مگر خردمندان.

اما اگر حرف «و» عاطفه باشد و راسخون را به «الله» عطف کند، معنی چنین می شود: تاویل آیات را نمی داند مگر خدا و آنان که در علم، راسخ (ثابت قدم و ژرف اندیش) هستند. که می گویند بر همه آیات ایمان آورده ایم و همگی از جانب خدا هستند.

فرق میان دو تفسیر: در تفسیر اول که حرف «و» کاربرد استیناف داشته باشد، آیه دلالت می کند بر:

۱– تاویل آیات متشابهات را نمی داند مگر خداوند.

در این صورت، پرسش می شود: وقتی که کسی (حتی پیامبر(ص) و امام–ع–) از معنی آیات متشابهات، چیزی نخواهد دانست، پس چرا و برای چه نازل شده اند؟

۲– راسخون در علم، آیات متشابه را به طور تعبّدی می پذیرند.

سؤال: قرآن همیشه بر عقل و تعقل دعوت کرده، چرا در این آیه به تعبد محض دعوت می کند؟

و در تفسیر دوم، حرف «و» عاطفه می شود و «راسخون» را به «الله» عطف می کند و معنی چنین می شود: تاویل آیات متشابه را نمی داند مگر خداوند و راسخون در علم. و مراد از راسخون در علم پیامبر و آل(صلوت الله علیهم) می باشند.

در این تفسیر جائی برای پرسش های مذکور نمی ماند. و علامه مجلسی این تفسیر را برگزیده است.

اما نظر علامه طباطبائی، معنای دیگر است و در واقع یک قول سوم است که با هر دو تفسیر بالا فرق دارد، و خلاصهٔ آن چه در ذیل همین آیه در تفسیر المیزان- با بررسی آیه ۱۶۲ سوره نساء (که کلمهٔ راسخون در آن نیز آمده) و همچنین با بررسی احادیث سنّی و شیعه، بر نظر خودش استدلال کرده است- به شرح زیر است:

۱- رسول خدا و آلش(ص) راسخ در علم هستند و تاویل آیات متشابه را می دانند. و ادلّهٔ کافی بر این موضوع از قرآن و حدیث داریم. اما این آیه از جملهٔ آن ادلّه نیست.

۲- این آیه ناظر به علم مخصوص خداوند است که کسی به آن دسترسی ندارد؛ قرآن ظاهر دارد و باطن، باطنش نیز باطن دارد و همچنین...، آن باطن اصلی قرآن، در انحصار خداوند است.

۳- رسوخ در علم، مدرّج است؛ حتی در آیه سورهٔ نساء یهودیانی که مسلمان شده بودند و نیز مومنین از مردم، راسخ در علم شمرده شده اند. بنابراین: علم مطلق منحصر به خداوند است و درجات رسوخ در علم به شرح زیر است:

به نصّ آیه «**وَ أَنْزَلْنا إِلَيْکَ الذِّکْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِم**»[۹۶] و آیات و احادیث دیگر، اهل بیت(ع) راسخ در علم هستند و به تاویل آیات متشابه عالم هستند.

۴- اشخاصی که توان ارجاع برخی از متشابهات به محکمات را دارند؛ اینان در محدودهٔ همان موارد می توانند به تاویل برخی آیات متشابه، دست یابند.

۵- افرادی که در شناخت پایه و اساس دین شان، به حدّی به یقین رسیده اند، که وقتی معنی متشابهات را نمی دانند، می گویند: ما نمی دانیم و جهل از ماست.

---

[۹۶] آیه ۴۴ سورهٔ نحل.

با این بیان، مطابق نظر علامه طباطبائی، حدیث مورد بحث ما (بر خلاف فرمایش علامه مجلسی) هیچ اشکالی ندارد. زیرا علی(ع) در این گفتار، ردیف دوم (در مواردی که توان ارجاع متشابه به محکم را ندارند) و ردیف سوم را در نظر دارد و از آنان می خواهد بر جهل شان اقرار کنند و بر اساس پایه ها و اصول دین شان که برای شان محکم و استوار است بگویند: جهل از ماست که نمی توانیم تاویل این آیه ها را بفهمیم.

و این «پذیرش متعبدانه» نیست، کاملاً عقلانی و مستدلاّنه است.

گرچه برخی از متفکرین و علمای بزرگ ما دربارهٔ «ارجاع متشابهات به محکمات و تفسیر قرآن بالقرآن» توسط غیر معصوم، از نظر محدودیت و گستردگی ارجاع، بر مرحوم طباطبائی خرده می گیرند. اما اگر از دیدگاه آنان نیز نگریسته شود، یعنی برای ارجاع، محدود ترین حیطه را نیز قائل شویم، باز این تفسیر علامه طباطبائی، ابتکار بزرگ، و کلید بزرگی است برای گشودن این قفل که همچنان مقفول مانده بود. با این که لازم گرفته است یکی دو حدیث را تاویل کنیم.

۳۸

آیا قوّهٔ واهمه در مسائل توحیدی، جایگاهی دارد؟

و مفهوم نهایت و بی نهایت، در مسائل توحیدی.

ج۳ ص۲۶۶ و۲۶۷.

متن حدیث: ابْنُ الْوَلِيد عَنِ الصَّفَّارِ عَنِ الْيَقْطِينِيِّ عَنِ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ الثَّانِيَ(ع) عَنِ التَّوْحِيدِ فَقُلْتُ أَتَوَهَّمُ شَيْئاً فَقَالَ نَعَمْ غَيْرَ مَعْقُولٍ وَ لَا مَحْدُودٍ فَمَا وَقَعَ وَهْمُكَ عَلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ خِلَافُهُ لَا يُشْبِهُهُ شَيْءٌ وَ لَا تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ كَيْفَ تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ وَ هُوَ خِلَافُ مَا يُعْقَلُ وَ خِلَافُ مَا يُتَصَوَّرُ فِي الْأَوْهَامِ إِنَّمَا يُتَوَهَّمُ شَيْءٌ غَيْرُ مَعْقُولٍ وَ لَا مَحْدُودٍ.

متن سخن علامه مجلسی(ره): بيان اعلم أن من المفهومات مفهومات عامة شاملة لا يخرج منها شيء من الأشياء لا ذهنا و لا عينا كمفهوم الشيء و الموجود و المخبر عنه و هذه معان اعتبارية يعتبرها العقل لكل شيء إذا تقرر هذا فاعلم أن جماعة من المتكلمين ذهبوا إلى مجرد التعطيل و منعوا من إطلاق الشيء و الموجود و أشباههما عليه محتجين بأنه لو كان شيئا شارک الأشياء في مفهوم الشيئية و كذا الموجود و غيره و ذهب إلى مثل هذا بعض معاصرينا فحكم بعدم اشتراک مفهوم من المفهومات بين الواجب و الممكن و بأنه لا يمكن تعقل ذاته و صفاته تعالى بوجه من الوجوه و بكذب جميع الأحكام الإيجابية عليه تعالى و يردّ قولهم الأخبار السالفة و بناء غلطهم على عدم الفرق بين مفهوم الأمر و ما صدق

علیه و بین الحمل الذاتی و الحمل العرضی و بین المفهومات الاعتباریة و الحقائق الموجودة. فأجاب ع بأن ذاته تعالی و إن لم یکن معقولا لغیره و لا محدودا بحد إلا أنه مما یصدق علیه مفهوم شیء لکن کل ما یتصور من الأشیاء فهو بخلافه لأن کل ما یقع فی الأوهام و العقول فصورها الإدراکیة کیفیات نفسانیة و أعراض قائمة بالذهن و معانیها مهیات کلیة قابلة للاشتراک و الانقسام فهو بخلاف الأشیاء.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): اعلم أن هذاالخبر و ما یساوقه فی البیان من اخبار التوحید من غرر الاخبار الواردة عن معادن العلم والحکمة –علیهم السلام– و ما ذکره المصنف فی هذا البیان و ما یشابهه من البیانات متألفة من مقدمات کلامیة أو فلسفیة عامیة غیر و افیة لایضاح تمام المراد منها و إن لم تکن أجنبیة عنها بالکلیة، و لبیان لبّ المراد منها مقام آخر.

ترجمهٔ حدیث: از امام محمد تقی(ع) دربارهٔ توحید پرسیدم و گفتم: دربارهٔ خدا چیزی را به وهمم بیاورم؟ فرمود: بلی لیکن غیر معقول و غیر محدود؛ پس هر آن چه که به وهمت آمد هر شیئ باشد، خداوند غیر از آن است. هیچ شیئ شبیه او نمی شود. و اوهام او را درک نمی کند؛ چگونه وهم ها می توانند او را درک کنند در حالی که او خلاف آن است که عقل ها تعقّل می کنند و خلاف آن است که در وهم ها تصور می شوند. خداوند فقط به عنوان شیئ که غیر معقول و غیر محدود است، قابل توهّم است.

توضیح: راه های ادراک انسان، عبارت است از: حس، عقل، وهم. برای خدا یابی استفاده از حس، هم جاهلانه است و هم ممنوع است. و همچنین برای خدا یابی و (نعوذ بالله) درک ذات خداوند، استفاده از عقل نیز هم جاهلانه است و هم ممنوع. زیرا حس و عقل هر دو مخلوق خدا هستند و بقول حضرت علی(ع) و امام رضا(ع): «**کَیْفَ یَجْرِی عَلَیْهِ مَا هُوَ**

أَجْرَاه[۹۷]»: چگونه برخود او جاری می شود چیزی که خود او آن را جاری کرده است!؟! چگونه خدا مشمول چیزی می شود که خودش آن را به وجود آورده است!؟!

وَهْم نیز استعداد و نیروئی است که خداوند در وجود انسان آفریده است، اما نمی توان گفت که کار وهم دربارهٔ خداوند ممنوع است. زیرا وهم، وهم است؛ یعنی چیزی است که «منع پذیر» نیست. و لذا امام می فرماید: بلی: بگذار وهمت در این باره نیز کار کند، با نیروی وهم خودت درگیر نشو، اما بدان، آن چه دربارهٔ خدا بر وهم تو بیاید، خدا نیست زیرا خداوند نه معقول است و نه محدود.

این جمله باید توضیح داده شود: هر چه که بر وهم آید دو نوع است:

۱- مطابق با معقولات- وهم صحیح. همان طور که می توانید قلمی را که در دستانتان است به وهم بیاورید.

۲- غیر مطابق با معقولات، که مساوی می شود با تخیّل محض.

می فرماید: بدان که اگر آن چه به وهمت آمد، مطابق معقولات باشد، آن خدا نیست. زیرا چیستی خداوند از حیطهٔ درک عقلی، خارج است.

و می فرماید: بدان که اگر آن چه به وهمت آمد، غیر مطابق با معقولات باشد، آن نیز خدا نیست. زیرا علاوه بر این که تخیل محض است، محدود به ذهن توهّمگر تو است. و خداوند محدود نیست.

به نظر بنده مهم ترین نکته در این حدیث، لفظ «نعم= بلی» است؛ و امام(ع) می گوید: با خودت جنگ نکن، بگذار نیروی وهم تو در این باره هم کار کند و در عین حال بدان که خداوند قابل وهم نیست.

---

[۹۷] سندهای متعدد و فراوان این حدیث در مبحث شماره۲، گذشت و نیز در ضمن خطبه امام رضا(ع) در ادامهٔ همین بحث خواهد آمد.

زیرا درگیری با خود و جلوگیری از تحرکات نیروی وهم، خطرناک است و شخص را دچار وسوسهٔ شدید می کند و در مواردی سر از بیمارستان روانی در می آورد. به حدیث زیر توجه فرمائید:

عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ جَمِیلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(ع) قَالَ قُلْتُ لَهُ إِنَّهُ یَقَعُ فِی قَلْبِی أَمْرٌ عَظِیمٌ فَقَالَ قُلْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ قَالَ جَمِیلٌ فَکُلَّمَا وَقَعَ فِی قَلْبِی شَیْءٌ قُلْتُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَیَذْهَبُ عَنِّی[۹۸].

ترجمه: جمیل بن درّاج از مشاهیر اصحاب امام صادق(ع) می گوید: به آن حضرت گفتم: گاهی امر عظیمی در قلبم واقع می شود. فرمود: (در آن وقت) بگو لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه.

جمیل می گوید: هر وقت چیزی به قلبم واقع می شود، می گویم: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه، آن حالت از من دور می شود.

امر عظیم در این حدیث؛ یعنی وهم های ضد دینی بزرگ به حیطه قوّه واهمهٔ من وارد می شود.

در این باره حدیث های متعدد وجود دارد.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): بیان: مفهومات بر دو نوع هستند یک نوع از آن ها، مفهومات عامّه و شامله هستند که هیچ شیئ از اشیاء از آن ها خارج نیست هم در ذهن و هم در عین و خارج از ذهن. مانند مفهوم «شیئ»، مفهوم «موجود» و هر چیزی که بتوان از آن خبر داد (یعنی: هر چیزی که می توان دربارهٔ آن سخن گفت). این ها معنی های اعتباری هستند که عقل آن ها را اعتبار می کند.

وقتی که این موضوع (این نوع از مفهومات) مشخص شد، پس بدان: گروهی از متکلّمین، به «تعطیل عقل» معتقد شده و بکارگیری لفظ شیئ، لفظ موجود، و مانند شان را دربارهٔ

---

[۹۸] کافی، ج۲ ص۴۲۴– کتاب الایمان و الکفر، باب «الوسوسه و حدیث النفس».

خداوند، ممنوع کرده اند. و این طور استدلال کرده اند که اگر خداوند شیئ باشد، در مفهوم شیئیت، با دیگر اشیاء شریک می شود. و همچنین موجود و غیره.

و برخی از معاصرین ما به مثل همین باور معتقد شده و حکم کرده اند که هیچ اشتراکی میان واجب و ممکن، در مفهومات نیست. و نیز حکم کرده اند که تعقل ذات خدای متعال و صفاتش، به هیچ وجه ممکن نیست. و نیز حکم کرده اند که هر حکم «ایجابی»- هر گزاره ایجابی- دربارهٔ خداوند، صدق ندارد و کاذب است.

اخباری که پیش تر گذشت، قول اینان را رد می کنند. و منشأ این اندیشه غلط آنان این است که میان مفهوم یک چیز با مصداق آن فرق نمی گذارند. و نیز نتوانسته اند فرق میان «حمل ذاتی» و «حمل عرضی» را بفهمند و همچنین فرق میان «مفهومات اعتباریه» و «حقایق موجوده» را.

امام جواد(ع) در این حدیث در جواب پرسش، فرموده: گرچه ذات خداوند متعال نه برای مخلوق ها قابل تعقل است و نه باحدّی محدود است، اما مفهوم «شیئ» بر او صدق می کند. لیکن هر آن چه از اشیاء تصور شود، او بر خلاف آن است. زیرا هر آن چه در اَوهام و عقول واقع شود، صورت های ادراکی شان، همگی کیفیات نفسانی هستند، و اَعراضی هستند که به وسیله ذهن، قائم می شوند. و معانی شان ماهیت های کلّی قابل اشتراک و انقسام هستند. پس خدای متعال، خلاف همهٔ آن ها است.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): بدان: این حدیث و آن چه از اخبار توحید با این حدیث بیان همجهت دارند، از ارجمندترین حدیث ها هستند که از معادن علم و حکمت (علیهم السلام) وارد شده اند.

و آن چه مصنّف (مجلسی) در این بیانش و امثال آن، گفته، از مقدمات کلامی یا از مقدمات فلسفی عامیه تالیف شده که برای توضیح کامل مراد حدیث، کافی نیست. گرچه به

طور کلّی از مراد حدیث، اجنبی نیست. و برای بیان لبّ مراد از این حدیث، مقام دیگری لازم است.

بررسی: مرحوم طباطبائی، مسئله را به مقام دیگر احاله کرده. البته مقصودش معلوم است و می توان درباره آن به شرح پرداخت. لیکن نظر به این که هیچ اشاره ای در کلامش نیست، پرداختن به آن ها، جائی ندارد. ای کاش اشاره ای می کرد که عامیانگی و نقص سخن مرحوم مجلسی چه بوده است. در حالی که هیچ نقصی در سخن او مشاهده نمی شود.

محدود و غیر محدود: در این حدیث که به قول علامه طباطبائی، از غرر اخبار است، عبارت «غیر محدود» درباره خداوند، آمده است. محدود یعنی متناهی، و غیر محدود یعنی غیر متناهی.

در برخی از نوشته هایم و نیز در یک مقالهٔ ویژه تحت عنوان «**بحثی در توحید**» در بخش مقالات سایت بینش نو، به طور مستدل بحث کرده ام که خداوند متعال بی نهایت است. برخی از حضرات به طور حضوری و برخی به وسیله نامه و ایمیل، در این باره پرسش کرده و می کنند. مثلاً می گویند: خواجه نصیر(ره) فرموده است: نهایت و لانهایت از مقولات کمّ است و کمّ از اعراض است که خداوند منزّه از آن است. یعنی نه نهایت و نه لانهایت هیچکدام درباره خدا، صدق ندارند.

پاسخ: کسان دیگری نیز همین سخن را در قالب های متفاوت، گفته اند. و مقام خواجه رضوان الله تعالی علیه، بس محفوظ و بس محترم، مطابق سنّت مباحثات طلبگی، عرض می کنم:

چه چیزی می تواند فارغ از کمّ باشد، یک شیئ وقتی فارغ از کمّ می باشد که بی نهایت باشد. و لذا هر شیئ غیر از خداوند متعال، محکوم به کمّ است. و آن چه برخی از متکلمین به پیروی از ارسطوئیان، چیزی به عنوان «مجرّد» و «مجرّدات» را پذیرفته اند، درست نیست؛

در مباحث متعدد از همین دفتر[۹۹] به شرح رفت که هیچ چیز غیر از خداوند متعال، فارغ از زمان و مکان، نیست. یعنی فارغ از کم نیست. گرچه در شمارش اعراض، کم به عنوان قسیم شمرده می شود اما در واقع کمّ همان مکان و زمان و عین آن دو، است:

مکان- کمّ= مکان- مکان.

زمان- کمّ= زمان- زمان.

پس: چیزی فارغ از کمّ (غیر از خدا) وجود ندارد. و هر چیزی که محکوم به کمّ باشد، محدود است. زیرا:

محدود- کمّ= محدود- محدود. و این نیز مساوی است با غیر محدود.

غیر محدود= فارغ از کمّ.

پس: کمّ= حدّ.

خواه حدّ مکانی و باصطلاح متراژی باشد و خواه حدّ در اصطلاح منطق ارسطوئی در تعاریف باشد.

نهایت= حدّ= کمّ.

اما سخن در «لانهایت» و بی نهایت است که آیا این نیز از مقولهٔ کمّ است؟

همان طور که: ماده مساوی است با جسم و بی مادّه مساوی است با بی جسم.

نهایت نیز مساوی است با کمّ و بی نهایت مساوی است با بی کمّ.

محدود مساوی است با کمّمند غیر محدود مساوی است با غیر کمّمند.

شیئ متناهی مساوی است با محدود و شیئ غیر متناهی مساوی است با غیر محدود.

همان طور که در حدیث مورد بحث از امام جواد(ع) مشاهده کردیم. و بر این مطلب احادیث زیاد داریم. از آن جمله در خطبهٔ معروف امام رضا(ع) آمده است «ولا صدّق به من

---

[۹۹] مبحث شماره۲ و۳ و۹ که شماره مشروح تر است.

نّهاه»: هر کس خدا را متناهی بداند، او را تصدیق نکرده است. و پس از فقرات دیگر باز می فرماید: «وَ مَنْ قَالَ إِلَامَ فَقَدْ نَهَّاه» و هر کس بگوید خدا تا کی خواهد بود، او را متناهی کرده است. که هم تناهی مکانی را نفی می کند و هم تناهی زمانی را.

خطبۀ امام رضا(ع) در توحید

چون این خطبه بس عظیم، عمیق، دقیق، همه جانبه و نیز با روشن ترین بیان است و جائی برای تاویلات، باقی نگذاشته لازم دانستم آن را به عنوان «فصل الخطاب» برای همۀ مباحث این کتاب، بیاورم تا معیاری باشد برای همۀ مسائلی که در این کتاب، مورد بحث قرار گرفته اند و نیز برای مباحثی که در برگ های بعدی تا آخر این دفتر خواهند آمد:

متن خطبه: (بحار، ج۴، از صفحه ۲۲۷ شروع می شود): حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍو الْكَاتِبُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي زِيَادٍ الْقُلْزُمِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي زِيَادٍ الْجُدِّيِّ صَاحِبِ الصَّلَاةِ بِجُدَّةَ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى بْنِ عُمَرَ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا(ع)يَتَكَلَّمُ بِهَذَا الْكَلَامِ عِنْدَ الْمَأْمُونِ فِي التَّوْحِيدِ قَالَ ابْنُ أَبِي زِيَادٍ وَ رَوَاهُ لِي أَيْضاً أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْعَلَوِيُّ مَوْلًى لَهُمْ وَ خَالًا لِبَعْضِهِمْ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ أَيُّوبَ الْعَلَوِيِّ أَنَّ الْمَأْمُونَ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَسْتَعْمِلَ الرِّضَا(ع)جَمَعَ بَنِي هَاشِمٍ فَقَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَسْتَعْمِلَ الرِّضَا عَلَى هَذَا الْأَمْرِ مِنْ بَعْدِي فَحَسَدَهُ بَنُو هَاشِمٍ وَ قَالُوا تُوَلِّي رَجُلًا جَاهِلًا لَيْسَ لَهُ بَصَرٌ بِتَدْبِيرِ الْخِلَافَةِ فَابْعَثْ إِلَيْهِ يَأْتِنَا فَتَرَى مِنْ جَهْلِهِ مَا تَسْتَدِلُّ بِهِ عَلَيْهِ فَبَعَثَ إِلَيْهِ فَأَتَاهُ فَقَالَ لَهُ بَنُو هَاشِمٍ يَا أَبَا الْحَسَنِ اصْعَدِ الْمِنْبَرَ وَ انْصِبْ لَنَا عَلَماً نَعْبُدُ اللَّهَ عَلَيْهِ فَصَعِدَ(ع)الْمِنْبَرَ فَقَعَدَ مَلِيّاً لَا يَتَكَلَّمُ مُطْرِقاً ثُمَّ انْتَفَضَ انْتِفَاضَةً وَ اسْتَوَى قَائِماً وَ حَمِدَ اللَّهَ وَ أَثْنَى عَلَيْهِ وَ صَلَّى عَلَى نَبِيِّهِ وَ أَهْلِ بَيْتِهِ ثُمَّ قَالَ أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ وَ أَصْلُ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَوْحِيدُهُ وَ نِظَامُ تَوْحِيدِ اللَّهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ وَ مَوْصُوفٍ مَخْلُوقٌ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّ لَهُ خَالِقاً لَيْسَ بِصِفَةٍ وَ لَا مَوْصُوفٍ وَ شَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ وَ مَوْصُوفٍ بِالاقْتِرَانِ وَ شَهَادَةِ الاقْتِرَانِ

بِالْحَدَثِ وَ شَهَادَةِ الْحَدَثِ بِالامْتِنَاعِ مِنَ الْأَزَلِ الْمُمْتَنِعِ مِنَ الْحَدَثِ فَلَيْسَ اللَّهُ [اللَّهَ] مَنْ عَرَفَ بِالتَّشْبِيهِ ذَاتَهُ وَ لَا إِيَّاهُ وَحَّدَ مَنِ اكْتَنَهَهُ وَ لَا حَقِيقَتَهُ أَصَابَ مَنْ مَثَّلَهُ وَ لَا بِهِ صَدَّقَ مَنْ نَهَّاهُ وَ لَا صَمَدَ صَمْدَهُ مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ وَ لَا إِيَّاهُ عَنَى مَنْ شَبَّهَهُ وَ لَا لَهُ تَذَلَّلَ مَنْ بَعَّضَهُ وَ لَا إِيَّاهُ أَرَادَ مَنْ تَوَهَّمَهُ كُلُّ مَعْرُوفٍ بِنَفْسِهِ مَصْنُوعٌ وَ كُلُّ قَائِمٍ فِي سِوَاهُ مَعْلُولٌ بِصُنْعِ اللَّهِ يُسْتَدَلُّ عَلَيْهِ وَ بِالْعُقُولِ تُعْتَقَدُ مَعْرِفَتُهُ وَ بِالْفِطْرَةِ تَثْبُتُ حُجَّتُهُ خِلْقَةُ اللَّهِ الْخَلْقَ حِجَابٌ بَيْنَهُ وَ بَيْنَهُمْ وَ مُبَايَنَتُهُ إِيَّاهُمْ مُفَارَقَتُهُ أَيْنِيَّتَهُمْ [إِنِّيَّتَهُمْ] وَ ابْتِدَاؤُهُ إِيَّاهُمْ دَلِيلُهُمْ عَلَى أَنْ لَا ابْتِدَاءَ لَهُ لِعَجْزِ كُلِّ مُبْتَدَإٍ عَنِ ابْتِدَاءِ غَيْرِهِ وَ أَدْوُهُ إِيَّاهُمْ دَلِيلٌ عَلَى أَنْ لَا أَدَاةَ فِيهِ لِشَهَادَةِ الْأَدَوَاتِ بِفَاقَةِ المادّين [الْمُؤَدِّينَ] فَأَسْمَاؤُهُ تَعْبِيرٌ وَ أَفْعَالُهُ تَفْهِيمٌ وَ ذَاتُهُ حَقِيقَةٌ وَ كُنْهُهُ تَفْرِيقٌ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ وَ غُيُورُهُ [غُيُورُهُ] تَحْدِيدٌ لِمَا سِوَاهُ فَقَدْ جَهِلَ اللَّهَ مَنِ اسْتَوْصَفَهُ وَ قَدْ تَعَدَّاهُ مَنِ اشْتَمَلَهُ وَ قَدْ أَخْطَأَهُ مَنِ اكْتَنَهَهُ وَ مَنْ قَالَ كَيْفَ فَقَدْ شَبَّهَهُ وَ مَنْ قَالَ لِمَ فَقَدْ عَلَّهُ [عَلَّلَهُ] وَ مَنْ قَالَ مَتَى فَقَدْ وَقَّتَهُ وَ مَنْ قَالَ فِيمَ فَقَدْ ضَمَّنَهُ وَ مَنْ قَالَ إِلَامَ فَقَدْ نَهَّاهُ وَ مَنْ قَالَ حَتَّامَ فَقَدْ غَيَّاهُ وَ مَنْ غَيَّاهُ فَقَدْ غَايَاهُ وَ مَنْ غَايَاهُ فَقَدْ جَزَّأَهُ وَ مَنْ جَزَّأَهُ فَقَدْ وَصَفَهُ وَ مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ أَلْحَدَ فِيهِ لَا يَتَغَيَّرُ اللَّهُ بِانْغِيَارِ الْمَخْلُوقِ كَمَا لَا يَنْحَدُّ بِتَحْدِيدِ الْمَحْدُودِ أَحَدٌ لَا بِتَأْوِيلِ عَدَدٍ ظَاهِرٌ لَا بِتَأْوِيلِ الْمُبَاشَرَةِ مُتَجَلٍّ لَا بِاسْتِهْلَالِ رُؤْيَةٍ بَاطِنٌ لَا بِمُزَايَلَةٍ مُبَايِنٌ لَا بِمَسَافَةٍ قَرِيبٌ لَا بِمُدَانَاةٍ لَطِيفٌ لَا بِتَجَسُّمٍ مَوْجُودٌ لَا بَعْدَ عَدَمٍ فَاعِلٌ لَا بِاضْطِرَارٍ مُقَدِّرٌ لَا بِجَوْلِ فِكْرَةٍ مُدَبِّرٌ لَا بِحَرَكَةٍ مُرِيدٌ لَا بِهَمَامَةٍ شَاءٍ لَا بِهِمَّةٍ مُدْرِكٌ لَا بِمَجَسَّةٍ سَمِيعٌ لَا بِآلَةٍ بَصِيرٌ لَا بِأَدَاةٍ لَا تَصْحَبُهُ الْأَوْقَاتُ وَ لَا تَضَمَّنُهُ الْأَمَاكِنُ وَ لَا تَأْخُذُهُ السِّنَاتُ وَ لَا تَحُدُّهُ الصِّفَاتُ وَ لَا تُفِيدُهُ الْأَدَوَاتُ سَبَقَ الْأَوْقَاتَ كَوْنُهُ وَ الْعَدَمَ وُجُودُهُ وَ الِابْتِدَاءَ أَزَلُهُ بِتَشْعِيرِهِ الْمَشَاعِرَ عُرِفَ أَنْ لَا مَشْعَرَ لَهُ وَ بِتَجْهِيرِهِ الْجَوَاهِرَ عُرِفَ أَنْ لَا جَوْهَرَ لَهُ وَ بِمُضَادَّتِهِ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ عُرِفَ أَنْ لَا ضِدَّ لَهُ وَ بِمُقَارَنَتِهِ بَيْنَ الْأُمُورِ عُرِفَ أَنْ لَا قَرِينَ لَهُ ضَادَّ النُّورَ بِالظُّلْمَةِ وَ الْجَلَايَةَ بِالْبُهَمِ وَ الْجُسُوءَ بِالْبَلَلِ وَ الصَّرْدَ بِالْحَرُورِ مُؤَلِّفٌ بَيْنَ مُتَعَادِيَاتِهَا مُفَرِّقٌ بَيْنَ مُتَدَانِيَاتِهَا دَالَّةً بِتَفْرِيقِهَا عَلَى مُفَرِّقِهَا وَ بِتَأْلِيفِهَا عَلَى مُؤَلِّفِهَا ذَلِكَ قَوْلُهُ جَلَّ وَ عَزَّ وَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنا زَوْجَيْنِ

لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ فَفَرَّقَ بِهَا بَيْنَ قَبْلٍ وَ بَعْدٍ لِيُعْلَمَ أَلَّا قَبْلَ لَهُ وَ لَا بَعْدَ شَاهِدَةً بِغَرَائِزِهَا أَلَّا غَرِيزَةَ لِمُغَرِّزِهَا [لِمُغْرِزِهَا] دَالَّةً بِتَفَاوُتِهَا أَلَّا تَفَاوُتَ لِمُفَاوِتِهَا مُخْبِرَةً بِتَوْقِيتِهَا أَلَّا وَقْتَ لِمُوَقِّتِهَا حَجَبَ بَعْضَهَا عَنْ بَعْضٍ لِيُعْلَمَ أَلَّا حِجَابَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَهَا مِنْ غَيْرِهَا لَهُ مَعْنَى الرُّبُوبِيَّةِ إِذْ لَا مَرْبُوبٌ وَ حَقِيقَةُ الْإِلَهِيَّةِ إِذْ لَا مَأْلُوهٌ وَ مَعْنَى الْعَالِمِ وَ لَا مَعْلُومٌ وَ مَعْنَى الْخَالِقِ وَ لَا مَخْلُوقٌ وَ تَأْوِيلُ السَّمْعِ وَ لَا مَسْمُوعٌ لَيْسَ مُذْ خَلَقَ اسْتَحَقَّ مَعْنَى الْخَالِقِ وَ لَا بِإِحْدَاثِهِ الْبَرَايَا اسْتَفَادَ مَعْنَى الْبَارِئِيَّةِ كَيْفَ وَ لَا تُغَيِّبُهُ [تَغِيبُهُ] مُذْ وَ لَا تُدْنِيهِ قَدْ وَ لَا يَحْجُبُهُ لَعَلَّ وَ لَا يُوَقِّتُهُ مَتَى وَ لَا يَشْتَمِلُهُ حِينٌ وَ لَا تُقَارِنُهُ مَعَ إِنَّمَا تَحُدُّ الْأَدَوَاتُ أَنْفُسَهَا وَ تُشِيرُ الْآلَةُ إِلَى نَظَائِرِهَا وَ فِي الْأَشْيَاءِ يُوجَدُ أَفْعَالُهَا مَنَعَتْهَا مُذُ الْقِدْمَةَ وَ حَمَتْهَا قَدُ الْأَزَلِيَّةَ وَ جَنَّبَتْهَا لَوْلَا التَّكْمِلَةَ افْتَرَقَتْ فَدَلَّتْ عَلَى مُفَرِّقِهَا وَ تَبَايَنَتْ فَأَعْرَبَتْ عَنْ مُبَايِنِهَا بِهَا تَجَلَّى صَانِعُهَا لِلْعُقُولِ وَ بِهَا احْتَجَبَ عَنِ الرُّؤْيَةِ وَ إِلَيْهَا تَحَاكَمَ الْأَوْهَامُ وَ فِيهَا أُثْبِتَ غَيْرُهُ وَ مِنْهَا أُنِيطَ الدَّلِيلُ وَ بِهَا عَرَّفَهَا الْإِقْرَارَ بِالْعُقُولِ يُعْتَقَدُ التَّصْدِيقُ بِاللَّهِ وَ بِالْإِقْرَارِ يَكْمُلُ الْإِيمَانُ بِهِ لَا دِيَانَةَ إِلَّا بَعْدَ مَعْرِفَةٍ وَ لَا مَعْرِفَةَ إِلَّا بِإِخْلَاصٍ وَ لَا إِخْلَاصَ مَعَ التَّشْبِيهِ وَ لَا نَفْيَ مَعَ إِثْبَاتِ الصِّفَاتِ لِلتَّشْبِيهِ فَكُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ وَ كُلُّ مَا يُمْكِنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ فِي صَانِعِهِ لَا تَجْرِي عَلَيْهِ الْحَرَكَةُ وَ السُّكُونُ وَ كَيْفَ يَجْرِي عَلَيْهِ مَا هُوَ أَجْرَاهُ أَوْ يَعُودُ فِيهِ مَا هُوَ ابْتَدَأَهُ إِذاً لَتَفَاوَتَتْ ذَاتُهُ وَ لَتَجَزَّأَ كُنْهُهُ وَ لَامْتَنَعَ مِنَ الْأَزَلِ مَعْنَاهُ وَ لَمَّا كَانَ لِلْبَارِئِ مَعْنًى غَيْرُ الْمَبْرُوءِ وَ لَوْ حُدَّ لَهُ وَرَاءٌ إِذاً حُدَّ لَهُ أَمَامٌ وَ لَوِ الْتُمِسَ لَهُ التَّمَامُ إِذاً لَزِمَهُ النُّقْصَانُ كَيْفَ يَسْتَحِقُّ الْأَزَلَ مَنْ لَا يَمْتَنِعُ مِنَ الْحَدَثِ وَ كَيْفَ يُنْشِئُ الْأَشْيَاءَ مَنْ لَا يَمْتَنِعُ مِنَ الْإِنْشَاءِ إِذاً لَقَامَتْ فِيهِ آيَةُ الْمَصْنُوعِ وَ لَتَحَوَّلَ دَلِيلًا بَعْدَ مَا كَانَ مَدْلُولًا عَلَيْهِ لَيْسَ فِي مُحَالِ الْقَوْلِ حُجَّةٌ وَ لَا فِي الْمَسْأَلَةِ عَنْهُ جَوَابٌ وَ لَا فِي مَعْنَاهُ لَهُ تَعْظِيمٌ وَ لَا فِي إِبَانَتِهِ عَنِ الْخَلْقِ ضَيْمٌ إِلَّا بِامْتِنَاعِ الْأَزَلِيِّ أَنْ يُثَنَّى وَ مَا لَا بَدْأَ لَهُ أَنْ يُبْدَأَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ كَذَبَ الْعَادِلُونَ بِاللَّهِ وَ ضَلُّوا ضَلَالًا بَعِيداً وَ خَسِرُوا خُسْرَاناً مُبِيناً وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ.

ترجمهٔ خطبه: وقتی که مامون خواست امام رضا(ع) را در کار خلافت داخل کند، بنی هاشم را جمع کرد و گفت: می خواهم رضا را در این امر (خلافت) وارد کنم که پس از من او باشد. بنی هاشم (بنی عباس و دیگران از بنی هاشم) نسبت به امام(ع) حسادت کردند و گفتند: مردی را ولایت می دهی که دانا نیست و بصیرتی در تدبیر امور خلافت ندارد، کس بفرست پیش ما بیاید تا از عدم دانائی او مشاهده کنی آن چه را که به عنوان دلیل بر علیه او کافی است.

مامون کس فرستاد و امام(ع) آمد. بنی هاشم گفتند: ای اباالحسن بر منبر برو و با سخنانت برای ما پرچم هدایت بر افراز تا خدا را مطابق آن، عبادت کنیم.

امام به منبر رفت و دمی متفکرانه نشست ساکت بدون این که سخن بگوید. سپس حرکت کرد و بر پا ایستاد، خدا را حمد و ثنا گفت و بر پیامبر(ص) و آلش صلوات فرستاد، آن گاه گفت:

اولِ عبادت خدا، شناختن اوست. و اصل شناختن او، توحید اوست. و نظام توحید خدا، نفی صفات از اوست. زیرا عقل ها گواهی می دهند که هر صفت و هر موصوف، مخلوق هستند. و هر موصوف گواهی می دهد که او را خالقی هست و آن خالق، نه صفت است و نه موصوف. و هر صفت و موصوف (با هم) گواهی می دهند به همراهی (به با هم بودن. زیرا صفت و موصوف دو چیز با هم، هستند) و با هم بودن، گواه است بر حدوث و پدیده بودن. و پدیده بودن گواه است که نمی تواند اَزلی باشد. (اَزلی بودنِ پدیده، ممتنع است)، ازلی نیز ممتنع است که پدیده باشد.

پس خداوند کسی نیست که ذاتش به وسیلهٔ تشبیه، شناخته شود. و کسی که در صدد شناختن کنه او باشد، نمی تواند به توحید او نایل شود. و کسی که او را با شیئ دیگر مماثل کند، به حقیقت او نرسیده است. و کسی که او را متناهی بداند، او را تصدیق نکرده است. و

کسی که به او اشاره کند، صمدانیّت او را درک نکرده است[۱۰۰]. و هر کس او را به چیزی تشبیه کند، او را قصد نکرده است (یعنی آن چه از تشبیه قصد کرده، آن خدا نیست). و کسی که او را مبعّض و تجزیه کند، او را بندگی نکرده است[۱۰۱]. و هر کس او را در توهّم خودش بیاورد، او را اراده نکرده است (یعنی آن چه در قوّهٔ واهمه آورده، آن خدا نیست).

هر چیز که به وسیله خودش شناخته شود، مخلوق است[۱۰۲]. و هر چیز که در غیر خودش باشد، معلول است (یعنی هر چیز که وجودش مستند به غیر باشد، مخلوق و معلول است). از خلق خدا به سوی خدا رهجوئی می شود[۱۰۳]. و با عقل ها شناختِ او منعقد می شود. و به وسیله فطرت، حجّتش جای گیر می شود (یعنی جای گیر شدن و تثبّت یافتن حجّت توحید، به وسیله فطرت است).

آفریدن خدا خلق را، حجاب میان او و خلق است. و جدائی او از خلقش، جدائی اوست از مکانمندی مخلوقات (خداوند مکانمند نیست و مخلوقات مکانمند هستند؛ خداوند محدود نیست و مخلوقات محدود هستند. و هیچ چیزی غیر از خدا، مجرد از مکان نیست)[۱۰۴]. و این که خدا مخلوقات را پدید آورده، دلیل شان است که برای خدا آغازی نیست. زیرا هر شیئ آغازمند، عاجز است از پدید آوردن چیز دیگر. و ابزار کردن مخلوقات، دلیلی است که برای وجود او ابزاری نبوده است (یعنی این که مخلوقات را وسیله و علت همدیگر قرار داده، دلیل است که او نه علت است و نه معلول. زیرا وجود خداوند ابزار وجود چیز دیگر نیست[۱۰۵]. او

---

[۱۰۰] دربارهٔ «صمد» در کتاب «قرآن و نظام رشته ای جهان» و کتاب «تبیین جهان و انسان» به طور مشروح بحث کرده ام و در این جا تکرار نمی کنم.

[۱۰۱] قابل توجه ارسطوئیان خودمان که خدا را مصدر می دانند.

[۱۰۲] قابل توجه صدرویان محترم که یکی از سیر و سفرشان «من الحق الی الحق» است.

[۱۰۳] نه از خدا به سوی خدا.– معنی اصلی لغوی «استدلال»، دلالت جوئی، راه جوئی، است.

[۱۰۴] دقیقاً و به طور نصّ می فرماید: هیچ چیز (غیر از خدا) مجرّد نیست.

[۱۰۵] قابل توجه آنان که خدا را علت یا علّة العلل، می نامند.

به وجود آورنده قانون علت و معلول است). زیرا که خود ابزار دلیل است بر نیازمند بودن مادّی ها[۱۰۶]. (خداوند نه ذات مقدسش نیازمند است و نه در کارش نیازمند ابزار است).

پس اسماء او، تعبیر هستند (و گرنه همان طور که فرمود خدا صفت ندارد، اسم هم ندارد). و افعالی که به او نسبت می دهیم، برای تفهیم است (و الا افعال او از سنخ افعال مخلوقات نیست). و ذات او حقیقت است (منفی ای در او راه ندارد). و کنه او فرق میان او و خلقش است. و غیریّت او، محدود کنندۀ مخلوقات است[۱۰۷].

پس بتحقیق کسی که در صدد توصیف خدا برآید، او را نشناخته است. و بتحقیق تجاوز کرده به (ساحت مقدس) او کسی که او را شامل مخلوقات بداند[۱۰۸]. و او را گم کرده است کسی که در صدد شناخت کنه او باشد. و هر کس بگوید «او چگونه است»، او را به مخلوق تشبیه کرده است. و آن کس که بگوید: «او به وسیله چه چیز وجود دارد»، او را معلول انگاشته است. و آن که بگوید «کی به وجود آمده»، پس او را موقت (زمانمند) انگاشته است. و هر کس بگوید «او در چه چیز است» او را متناهی در مکان، انگاشته است. و اگر کسی بگوید «همچنان هست تا چه شود»، او را پایانمند دانسته است. و آن که او را پایانمند انگارد، او را مرکّب پنداشته است[۱۰۹]. و هر کس او را مرکّب انگارد، او را دارای جزء

---

[۱۰۶] بدیهی است که مراد از «مادّین» در متن حدیث، همه مخلوقات است بدون استثناء. زیرا در غیر این صورت برخی از آن ها «بی نیاز» می شوند، و مخلوق بدون نیاز امکان ندارد. این فقره نیز می گوید که غیر از خدا هیچ چیز مجرد از ماده نیست. فرقی که هست در لطافت و کثافت است. که البته فرق زیادی هم هست.

[۱۰۷] یعنی مخلوقات به طور رویهمرفته و مجموعاً، نیز محدود هستند. و خداوند غیر از آن است، زیرا معنی غیریّت همین است.

بنابراین سرود متناقض «وحدت در عین کثرت، کثرت در عین وحدت» علاوه بر این که یک تناقض عقلی است، با این استدلال امام(ع) نیز موهوم بودن آن بیش تر روشن می شود.

[۱۰۸] خداوند نه شامل است و نه مشمول– نه ظرف است و نه مظروف. بنابراین اعتقاد به «وحدت وجود» نادرست است.

[۱۰۹] مرکب از ذات و پایانمندی– مرکب از مغیّا و غایت.

دانسته است. و هر کس او را دارای جزء بداند، او را وصف کرده است. و کسی که او را وصف کند، دربارهٔ او ملحد شده است.

خداوند با تغییر پذیری مخلوق، تغییر نمی پذیرد[۱۱۰]. همان طور که محدودات او را محدود نمی کنند[۱۱۱].

تک است نه تک بودن عددی. ظاهر است نه به طور مباشر. خود نمائی می کند نه با جستجوی دیدگان. ناپیدا است نه با دور شدن. با همه چیز فاصله وجودی دارد نه فاصلهٔ مسافتی. نزدیک است نه با بی مسافتی. لطیف است نه با تجسّم[۱۱۲]. موجود است نه بعد از عدم. فاعل است نه با اضطرار[۱۱۳]. اندازه دهنده است (همه چیز را با حساب و محاسبه مهندسی می کند) اما نه با جولان فکر[۱۱۴]. مدبّر و پی گیر و مدیر است اما نه با حرکت. اراده کننده است نه با انگیزش درونی. خواهنده است (آن چه را که بخواهد می کند) اما نه با همت. درک کننده است نه با تجسّس. شنوا است نه با ابزار (مانند گوش). بینا است نه با وسیله ای (مانند چشم).

وقت ها با او قرین نمی شوند. مکان ها او را در بر نمی گیرند. چرت ها او را نمی گیرد. و صفات، او را محدود نمی کند. ابزارها به کار او نمی آیند. بودن و هستی او، بر زمان ها سبقت دارد. و وجودش بر عدم پیشی دارد. و ازلیّتش بر «آغاز» سبقت دارد. از این که او

---

[۱۱۰] «وحدت وجود» لازم گرفته که تغییرات مخلوق، تغییرات خداوند، باشد پس چنین باوری نادرست است.

[۱۱۱] در میان مخلوقات «تزاحم مکانی» هست؛ دو شیئ نمی توانند در یک «حیّز مکانی» باشند؛ هر کدام مکانی را اشغال می کنند و دیگری نمی تواند در همان حیّز مکانی باشد. یعنی مخلوقات همدیگر را محدود می کنند. اما خداوند متعال با تحدید محدودات، محدود نمی شود. او در همه جا هست و هیچ جائی را اشغال نمی کند.

[۱۱۲] بنابراین هر لطیف غیر از خدا، جسم است و مجردات مورد ادعای ارسطوئیان، خیالی بیش نیست.

[۱۱۳] مانند خدای ارسطوئیان، موجَب نیست که بی اراده و بی اختیار کار کند- شرح این موضوع پیش تر گذشت.

[۱۱۴] هندسه همان اندازهٔ فارسی است، مهندس یعنی کسی که اندازه ها را محاسبه می کند. مقدّر یعنی کسی که به هر چیز اندازهٔ لازم را می دهد- جولة فکرة: حرف «ة» حرف تصغیر است مانند حرف «ک» در فارسی؛ حرکت فکرکی.

شعورها را شعور کرده، معلوم می شود که (شعور، مخلوق اوست) و او برتر از آن است که دارای شعور باشد[115]. و از این که جوهرها را او مجهّز کرده، معلوم می شود که او جوهر ندارد[116]. و از این که او اشیاء را متضاد آفریده، معلوم می شود که خودش ضد ندارد[117]. و از این که میان اشیاء، مقارنت قرار داده، معلوم می شود که او قرین ندارد.

اوست ضد کننده نور با تاریکی. و شفّافی با کدری. و خشکی با رطوبت. و سرما با گرما.

او میان ناسازگارها، سازگاری داده است (از ترکیب اجزاء اتم و مولکول تا گیاه و انسان). او دور کننده است میان همگرایان (باز: از ذرات درون اتم تا اعضای انسان و همه چیز و الاّ همه چیز به هم می پیوست و کل کائنات فقط یک شیئ کوچک می گشت). اشیاء با جدائی شان از همدیگر، دلالت می کنند که یک جدا نگه دارنده ای هست. و اشیاء با ترکیب و همگرائی شان، نشان می دهند که یک ترکیب دهنده ای هست. و این است معنای سخن خدای عزّ وجلّ که می فرماید: «وَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»[118].

---

[115] خداوند، عاقل نیست، خالق عقل است. مشعرنیست خالق شعور است.

[116] در منطق و فلسفه ارسطوئی، «جوهر» جنس عالی است که شامل همه چیز از آن جمله (نعوذ بالله) خدا. یعنی در جوهریت، همه چیز و خدا همجنس هستند. اما در فلسفهٔ قرآن و اهل بیت(ع) خداوند با هیچ چیزی همجنس نیست، او جوهر نیست خالق جوهرها است.– اما گاهی در مباحث فلسفی به «ضیق و خناق» دچار می شویم ناچار لفظ جوهر را دربارهٔ خداوند متعال به کار می بریم، اما باید دانست که او جوهری است خالق جوهرها. نه همجنس آن ها. و شاید اساساً چنین تعبیری درست نباشد.

[117] چیزی به نام «ضدّیت» امری است که خدا آن را پدید آورده، پس شامل خود او نمی شود.

[118] آیه ۴۹ سوره ذاریات: از هر چیز، جفت آفریدیم؛ همه چیز را مثبت و منفی آفریدیم از اتم تا کره، کهکشان، گیاه تا انسان، همگی جفت هستند. حتی باکتری که تکثیرش از طریق مذکر و مونّث نیست با تکّه شدن وجودشان است، زیرا تکّه شدنش در اثر مثبت و منفی بودنش است. علی(ع) در کلامی می فرماید: اولین جاندار در روی زمین، جنّ ها بودند. و «نسناس» دومین بود. و سومین موجود جاندار جنبندگانی بودند که تکثیر نسل شان از طریق مذکر و مونث، نبود. این ها بر خلاف جنّ و نسناس جانداران ریز مجسّم، بوده اند. رجوع کنید: بحار، ج۵۴ ص۳۲۲ و۳۲۵.

پس به وسیله همان (زوجیت= مثبت منفی)، میان «قبل» و «بعد»، فرق ایجاد کرد[۱۱۹] تا معلوم شود که برای خودش نه قبل هست و نه بعد[۱۲۰]. اشیاء به دلیل غرائزشان، گواه هستند که غریزه دهنده شان (خدا) غریزه ندارد. و داشته های شان، گواه است که خداوند داشته و نداشته ندارد[۱۲۱]. اشیاء با زمانمند بودن شان نشان می دهند که زمانمند کننده ای میان آن ها و خدا وجود ندارد، مگر خود اشیاء[۱۲۲].

معنای ربوبیت (پروردگاری) برای او بود، آن گاه که مربوبی (پرورده ای) وجود نداشت. وحقیقت الهیّت برای او بود، آن گاه که مألوهی نبود. و معنای عالم برای او بود، در حالی که معلومی وجود نداشت. و معنای خالق برای او بود، در حالی که مخلوقی وجود نداشت. و بانوعی تأویل می توان گفت:[۱۲۳] او شنوا بود، در حالی که مسموعی وجود نداشت. چنین

---

[۱۱۹] یعنی اگر جهان (از ذرات تا همه چیز) مثبت و منفی نبودند، اساساً چیزی به نام «زمان» وجود نمی داشت.

[۱۲۰] یعنی خود زمان، پدیده و مخلوق خدا است و نمی تواند شامل خدا باشد.

[۱۲۱] تفاوت، از «فوت» است؛ دو شیئ با هم تفاوت دارند یعنی برخی ویژگی ها دراین هست اما در آن دیگری نیست فایت است و ویژگی هائی در آن دیگری هست که در این یکی فایت است.- ذات مقدس خداوند، داشته ای ندارد. زیرا در آن صورت مرکّب می شود. و نداشته ای نیز ندارد. زیرا در آن صورت تجزیه می شود و تجزیه دلیل مرکّب بودن است.

[۱۲۲] پیدائی و پنهانی نیز دو پدیده، دو قانون، هستند که خدا پدید شان آورده است، پس شامل خود خدا نمی شوند. پنهانی یک واقعیتی است که خود اشیاء با آن عجین هستند. والا خداوند حجاب ندارد، خود مخلوقات حجابمند آفریده شده اند.

صوفیان می گویند به وسیله سیر و سلوک حجاب ها را پاره کرده و به خدا می رسیم. حتی گمان می کنند که روزی (نعوذ بالله) به ذات مقدس خدا خواهند پیوست و آیه «انّا الیه راجعون» را بر این گزافه تفسیر می کنند.

اساساً این خطبه با همهٔ فقراتش در مقام ردّ عقیدهٔ صوفیان و ارسطوئیان است که در آن زمان در خراسان بشدت رواج یافته بود به ویژه نیشابور که کندوی ده ها هزار زنبور زرد بود که حتی از گفتن «لا اله الا الله» خود داری می کردند زیرا همه چیز را خدا می دانستند. که امام رضا(ع) هنگام عزیمت به مرو، حدیث سلسلهٔ الذّهب را به آنان حدیث کرد. برای شرح این موضوع، رجوع کنید «محی الدین درآئینه فصوص» جلد دوم، بخش مقدمات.

[۱۲۳] در فقرات پیش لفظ «تاویل» را نیاورد. زیرا مطابق آن چه میان انسان ها معمول است، فقرات قبلی مصداق «دادن» هستند. اما شنیدن و استماع کردن، مصداق «گرفتن» است. پس نوعی تاویل لازم است.

نیست که در زمان خلق کردن، مستحق معنی خالق شد. و چنین نیست که با پدید آوردن پدیده ها، معنی پدید آورنده (باری) را به دست آورد.

چگونه چنان چیزی امکان دارد در حالی که «گاه» او را فرا نمی گیرد. و «گاهی» به او نزدیک نمی شود. و «شاید»– احتمال و تردید– او را پوشش نمی دهد. و «کی» او را موقّت، نمی کند. و «بُرهه»– برههٔ زمانی– بر او شامل نمی شود. و «با»– معنی همراهی– با او همراه نمی شود.

این گونه واژه های ابزاری، فقط خودشان را محدود می کنند. و هر ابزاری، اشاره به امثال خودش است[۱۲۴]. و کاربرد این واژه ها در امثال خودشان است. واژه «مذ= آن گاه»، قِدم را از آن ها منع کرده است[۱۲۵]. و واژه «قد= گاه»، آن ها را از ازلیّت باز داشته است. و واژه «لولا= باصطلاح فارسی: اگر و مگر»، کمال مطلق را برای مخلوقات، غیر ممکن کرده است[۱۲۶].

اشیاء پدیده، از همدیگر جدا هستند و دلالت می کنند بر جدا کنندهٔ شان. و مباین همدیگر هستند دلالت می کنند بر مباین کنندهٔ شان. خداوند به توسط همین مخلوقات، بر عقل ها متجلّی می شود[۱۲۷]. و با همین ها پنهان از رؤیت است. و بر آن ها (مخلوقات) می

---

[۱۲۴] واژه هائی که برای تکّه های زمان هستند، فقط اشیاء زمانمند را محدود می کنند. و نیز واژه هائی که برای تکّه های مکان هستند، تنها اشیاء مکانمند را اندازه گیری و محدود می کنند. نه خدا را که خالق زمان و مکان است.

[۱۲۵] قِدَم، با معنی فلسفی؛ یعنی چون «مذ= آن گاه» ،دربارهٔ مخلوقات به کار می رود و همین دلیل است که هیچ چیزی غیر از خدا قدیم نیست.

[۱۲۶] قابل توجه آنان که می خواهند (نعوذ بالله) به خدا برسند.– مخلوق همیشه در سیر تکامل است و خواهد بود، اما هرگز به کمال مطلق نخواهد رسید. زیرا مطلق فقط خداست.

[۱۲۷] پیش تر نیز بیان شد که راه خدا شناسی و توحید، فقط اندیشیدن در مخلوقات است و باصطلاح این راه، «من الخلق الی الحق» است نه «من الحق الی الحق». و البته در ادبیات قرآن و اهل بیت(ع) این گونه اصطلاحات وجود ندارد.

رسد داوری های اوهام[۱۲۸]. قوهٔ وَهُم هر چه را تصور کند آن را در مخلوقات اثبات کرده است[۱۲۹].

و از مخلوقات به دست می آید دلیل[۱۳۰]. و خداوند به وسیلهٔ مخلوقات راه اقرار به توحید را، به مخلوقات نشان داده است. به وسیله عقل ها تصدیق به خدا، حاصل می شود. و با اقرار، ایمان به خدا، تکمیل می شود.

دیانتی نیست مگر پس از شناخت. و شناختی نیست مگر با اخلاص. اخلاصی نیست که همراه تشبیه باشد[۱۳۱]. و «نفی»ی نیست با اثبات صفات بر خداوند برای تشبیه[۱۳۲]. پس هر آن چه که در خلق باشد، در خالقش یافت نمی شود. و هر آن چه که در مخلوقات، ممکن است، دربارهٔ خداوند غیر ممکن است.

حرکت و سکون دربارهٔ او نیست. و چگونه جاری می شود بر او چیزی که خود او آن را اجرا کرده است. یا چگونه ممکن است بر گردد بر او چیزی که خود او آن را ابداء کرده است در آن صورت ذاتش متغیّر می شود. و کنهش متجزّی می شود. و معنایش از ازلی بودن، ممتنع می گردد. و نمی ماند برای پدید آورنده غیر از پدیده بودن.

---

[۱۲۸] حکم و قضیّهٔ وهمی، گزاره و داوری وهمی، و مدرکات اوهام دربارهٔ خداوند، همگی به مخلوقات بر می گردد. زیرا خداوند متعال قابل وهم، نیست.

[۱۲۹] و اگر انسان دربارهٔ خدا چیزی را در واهمهٔ خود تصور کند که در میان مخلوقات هم نباشد، آن موهوم، مخلوق ذهن او است؛ پدیده ای است که ذهن او آن را بر پدیده ها افزوده است.

[۱۳۰] باز با تقدّم «جارو مجرور= منها» راه به دست آوردن دلیل برای خدا شناسی و توحید را، به اندیشه در مخلوقات، منحصر می کند. یعنی راه فقط و فقط عبارت است از «من الخلق الی الحق».

[۱۳۱] اعتقادی که با تشبیه آمیزه داشته باشد، اخلاص نیست.

[۱۳۲] پیش تر بیان شد که مکتب قرآن و اهل بیت(ع) دربارهٔ خداوند، تعریف ایجابی نگفته اند و تعریف سلبی آورده اند از قبیل: لم یلد، لم یولد، لم یکن له کفواً احد، لیس کمثله شیئ، شیئ لا کالاشیاء، و... می فرماید: اثبات صفت بر خداوند نوعی از تشبیه را لازم گرفته پس باید با نفی و سلب، خدا را شناخت.

اگر برای او «آن سوئی» تعیین شود، «این سو» نیز تعیین می شود (پس هر دو دربارهٔ او باطل است). اگر در صدد شناختن یک «تمام» برای او باشید، لازمه اش اثبات نقصان بر اوست[۱۳۳]. چگونه کسی که از حدوث مصون نیست (چیزی که حدوث بر او ممتنع نیست) مستحق ازلی بودن، می باشد. و چگونه کسی که خودش انشاء شده است (انشاء شدنش ممتنع نیست) می تواند اشیاء را انشاء کند. زیرا در آن صورت نشانهٔ مصنوع بودن در آن برپا می شود. و در آن صورت، پس از مدلول علیه بودن، به دلیل تبدیل می شود[۱۳۴].

در سخن محال، حجتی نیست. و بر پرسش از محال، جوابی نیست. و در معنای محال تعظیمی نیست (با توصیفاتی که دربارهٔ خدا محال هستند نمی توان بر خدا تعظیم کرد). و در دوری محال، از آفرینش، ستم و زور کاری نیست. الا[۱۳۵] این که (خود محال، ممتنع است) ممتنع است موجود ازلی دو تا باشد[۱۳۶]. و آن چه آغازی ندارد، آغاز داشته باشد.

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْعَلِیُّ الْعَظِیم. دروغ گفتند آنان که بنام خدا از خدا و توحید منحرف شدند، و گمراه شدند گمراهی بس با مسافت، و زیان کاری کردند زیان کاری آشکار. وَ صَلَّی اللَّهُ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِین. پایان خطبه.

---

[۱۳۳] مفهوم «تمام» در چیزی صدق دارد که نقص داشته باشد. چیزی که نقص ندارد و کامل مطلق است، تمام نیز دربارهٔ او، صدق ندارد.

[۱۳۴] گفته شد راه برای خدا شناسی و توحید، فقط اندیشه در مخلوق است. پس مخلوقات دلیل هستند و خدا شناسی مدلول. می فرماید: در آن صورت، مدلول علیه به دلیل تبدیل می شود.

[۱۳۵] استثناء (الا) باصطلاح ادبی، استثناء منقطع است.– اتفاقاً این جملهٔ امام(ع) بهترین مثال است برای این قاعدهٔ ادبی.

[۱۳۶] خداوند که محال را به وجود نمی آورد، به دلیل محروم کردن آن از وجود، نیست. و این خود محال است که خودش تکذیب خودش است؛ محال کذب است هیچ صدقی ندارد؛ تناقض است خودش نفی خودش است. مثال: آیا خدا می تواند جهان را در پوست یک تخم مرغ قرار دهد که نه تخم مرغ بزرگ شود و نه جهان کوچک گردد؟

این پرسش، دوبار خودش خودش را تکذیب کرده است: تخم مرغ هم بزرگ شود و هم بزرگ نشود. جهان هم کوچک گردد و هم کوچک نگردد.

مصداق اتمّ این تکاذب و تناقض، در دوتا بودن موجود ازلی است.

ممکن است کسی با مشاهدهٔ این خطبه، از آن سران بنی هاشم که اعم از عباسیان و غیر عباسی، پای منبر امام رضا(ع) بودند، تعجب کند که چرا این همه فضیلت و دانش عمیق و موّاج امام را می دیدند، نه تنها قدرش را نمی شناختند بل آتش حسادت و کینه در دل هایشان می جوشید.

اما شگفت عمیق و تاسف و دردناک این است: کسی خود را اندیشمند بداند و این خطبه را (آری تنها همین خطبه از میان همه آثار گرانمایهٔ اهل بیت–ع– را) مطالعه کند آن گاه دنباله رو شرق و غرب، کانت و دکارت، بودائی هند و چین، تخیلات یونانی و... باشد.

و شگفت تر از آن، آن شیعهٔ وصایتی[۱۳۷] اندیشمند است که ائمّه طاهرین را دارای علم غیب نمی داند. آیا از خود نمی پرسد: این همه علم از کجا آمده؟ منشأ این ژرف شکافی و سرچشمهٔ این متهٔ علمی که ریز تر از خشخاش را تک به تک جدا و سفته می کند، چیست و کجاست؟؟

و شگفت تر از همه این ها، آن رفتار ستم ورزانهٔ لجوجانه است که برخی ها این گوهرهای علمی را به بستر تفکرات بل تخیلات شرقی و غربی می خوابانند که فرمود: خَسِرُوا خُسْرَاناً مُبِینا.

روزی بیل را به دست علی(ع) دادند که برو دنبال کشاورزی، ما این جا خلیفه سازی می کنیم.

زمانی به حدّی ستمش کردند گفت: «الدّهر انزلنی، انزلنی، حتی قالوا علی و معاویه»: روزگار به قدری من را پائین کشید، پائین کشید، حتی گفتند: علی و معاویه. من را در کنار معاویه گذاشته و با او مقایسه کردند.

---

[۱۳۷] دربارهٔ شیعهٔ وصایتی، رجوع کنید: «مکتب در فرایند تهاجمات تاریخی» در سایت بینش نو.

روزی دیگر، سر این علم را در کربلا بریدند. و...

و امروز ما شیعیان و اندیشمندان مان و...

۳۹

بحثی میان صدوق(ره) و علامه طباطبائی(ره) دربارهٔ «معرفة الله بالله»

ج۳ ص۲۷۰ تا۲۷۳.

مقدمه: علامه مجلسی(ره) یک باب به شمارهٔ ۱۰ باز کرده که از صفحه ۲۶۷ شروع می شود، بدین عنوان: «أدنی ما یُجزی من المعرفة فی التوحید و أنّه لا یُعرف الله إلاّ به». و ۹ حدیث در این باب آورده است که ۵ حدیث به محور بخش اول عنوان، است و ۴ حدیث به بخش دوم یعنی «لا یعرف الله إلا به»، مربوط است که عبارتند از حدیث ۶، ۷، ۸، ۹، به شرح زیر:

متن حدیث ها: ۶- ید: الدَّقَّاقُ عَنِ الْكُلَيْنِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ(ع) إِنِّی نَاظَرْتُ قَوْماً فَقُلْتُ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ أَكْرَمُ وَ أَجَلُّ مِنْ أَنْ يُعْرَفَ بِخَلْقِهِ بَلِ الْعِبَادُ يُعْرَفُونَ بِاللَّهِ فَقَالَ رَحِمَكَ اللَّهُ.

۷- ید: أَبِی عَنْ سَعْدٍ عَنِ ابْنِ عِيسَى عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُمْرَانَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ السَّكَنِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(ع) قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ(ع) اعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ وَ الرَّسُولَ بِالرِّسَالَةِ وَ أُولِی الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ الْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ.

۸- يد: ابْنُ الْوَلِيدِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنِ الْبَرْقِيِّ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ عَلِيِّ بْنِ عُقْبَةَ رَفَعَهُ قَالَ سُئِلَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ(ع) بِمَ عَرَفْتَ رَبَّكَ فَقَالَ بِمَا عَرَّفَنِي نَفْسَهُ قِيلَ وَ كَيْفَ عَرَّفَكَ نَفْسَهُ فَقَالَ لَا تُشْبِهُهُ صُورَةٌ وَ لَا يُحَسُّ بِالْحَوَاسِّ وَ لَا يُقَاسُ بِالنَّاسِ قَرِيبٌ فِي بُعْدِهِ بَعِيدٌ فِي قُرْبِهِ فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ وَ لَا يُقَالُ شَيْءٌ فَوْقَهُ أَمَامَ كُلِّ شَيْءٍ وَ لَا يُقَالُ لَهُ أَمَامٌ دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ فِي شَيْءٍ دَاخِلٍ. وَ خَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ مِنْ شَيْءٍ خَارِجٍ. سُبْحَانَ مَنْ هُوَ هَكَذَا وَ لَا هَكَذَا غَيْرُهُ وَ لِكُلِّ شَيْءٍ مَبْدَأٌ.

۹- يد: مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ الْفَارِسِيُّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَعِيدٍ النَّسَوِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الصُّغْدِيِّ بِمَرْوَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ الْحَكَمِ الْعَسْكَرِيِّ وَ أَخِيهِ مُعَاذِ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ الْحَنْظَلِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَاصِمٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ قَيْسٍ عَنِ ابْنِ هَاشِمٍ الرُّمَّانِيِّ عَنْ زَاذَانَ عَنْ سَلْمَانَ الْفَارِسِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ يَذْكُرُ فِيهِ قُدُومَ الْجَاثَلِيقِ الْمَدِينَةَ مَعَ مِائَةٍ مِنَ النَّصَارَى وَ مَا سَأَلَ عَنْهُ أَبَا بَكْرٍ فَلَمْ يُجِبْهُ ثُمَّ أُرْشِدَ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ(ع) فَسَأَلَهُ عَنْ مَسَائِلَ فَأَجَابَهُ عَنْهَا وَ كَانَ فِيمَا سَأَلَهُ أَنْ قَالَ لَهُ أَخْبِرْنِي عَرَفْتَ اللَّهَ بِمُحَمَّدٍ أَمْ عَرَفْتَ مُحَمَّداً بِاللَّهِ فَقَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ(ع) مَا عَرَفْتُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِمُحَمَّدٍ(ص) وَ لَكِنْ عَرَفْتُ مُحَمَّداً بِاللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ حِينَ خَلَقَهُ وَ أَحْدَثَ فِيهِ الْحُدُودَ مِنْ طُولٍ وَ عَرْضٍ فَعَرَفْتُ أَنَّهُ مُدَبَّرٌ مَصْنُوعٌ بِاسْتِدْلَالٍ وَ إِلْهَامٍ مِنْهُ وَ إِرَادَةٍ كَمَا أَلْهَمَ الْمَلَائِكَةَ طَاعَتَهُ وَ عَرَّفَهُمْ نَفْسَهُ بِلَا شِبْهٍ وَ لَا كَيْفٍ.

متن سخن صدوق(ره): قال الصدوق رحمه الله فی کتاب التوحید: القول الصواب فی هذا الباب هو أن يقال عرفنا الله بالله لأنا إن عرفناه بعقولنا فهو عز و جل واهبها و إن عرفناه عز و جل بأنبيائه و رسله و حججه(ع) فهو عز و جل باعثهم و مرسلهم و متخذهم حججا و إن عرفناه بأنفسنا فهو عز و جل محدثنا فبه عرفناه وَ قَدْ قَالَ الصَّادِقُ(ع) لَوْ لَا اللَّهُ مَا عَرَفْنَاهُ

وَ لَوْ لَا نَحْنُ مَا عُرِفَ اللَّهُ و معناه لو لا الحجج ما عرف الله حق معرفته و لو لا الله ما عرف الحجج.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): سیجیئ حق معنی معرفة الله بالله فی روایة عبدالاعلی علی نحوالاشارة، و أما ماذکره رحمه الله زعما منه أن المعرفة مستندة إلی الله ولیست بمکتسبة فبمعزل عن مراد الروایة.

ترجمۀ حدیث ها: حدیث شماره ۶: منصور بن حازم می گوید: به امام صادق(ع) گفتم: من با افرادی مناظره کردم و به آنان گفتم: خداوند والاتر و جلالمند تر از آن است که به وسیله خلقش شناخته شود. بلکه بندگان به وسیله خداوند شناخته می شوند.

امام(ع) فرمود: خدا رحمتت کند.

توضیح: ۱- در گزاره اول می گوید: شناختن ذات مقدس خداوند برای بندگان، غیر ممکن است.

و در گزارۀ دوم می گوید: حتی این که بندگان همدیگر را می شناسند این نیز به وسیله خداوند است که هوش و عقل و توان این شناخت را به آنان داده است.

۲- این ترجمه و سخن، وقتی صحیح می شود که «یعرفون» را در گزارۀ دوم: به صورت صیغۀ مجهول، بخوانیم و اگر آن را با صیغۀ معلوم بخوانیم ترجمۀ هر دو گزاره، عوض می شود به شرح زیر:

خداوند والاتر و جلالمندتر از آن است که به وسیله خلقش شناخته شود. بلکه بندگان، خدا را به وسیله خود خدا می شناسند.

ترجمۀ حدیث شماره ۷: امام صادق(ع) می فرماید: امیرالمومنین(ع) فرموده است: خدا را به وسیله خدا بشناسید و رسول(ص) را به وسیله رسالت، و اولی الامر را به وسیله نیکوئی، عدل و احسان، بشناسید.

ترجمهٔ حدیث شماره ۸: از امیرالمومنین(ع) پرسیده شد: به وسیله چه چیز خدایت را شناختی؟ فرمود: به وسیله آن چه خودش، خودش را به من شناسانید.

پرسیدند: چگونه شناسانید خودش را؟

فرمود: هیچ شکل و صورتی، شبیه او نمی شود. و با حواس حس نمی شود. و به مردم قیاس نمی شود. نزدیک است در عین دور بودنش، دور است در عین نزدیک بودنش. فوق همه چیز است، و گفته نمی شود چیزی مافوق اوست. پیش روی همه چیز است در عین این که نباید دربارهٔ او «پیش رو» گفت. در همه چیز است نه مانند چیزی در چیز دیگر باشد. و خارج از هر چیز است نه آن طور که چیزی از چیز دیگر خارج باشد. پاک و منزّه است او که چنین است و غیر از او هیچ چیزی چنین نیست.

ترجمهٔ حدیث شماره ۹: سر اسقف مسیحی به همراه یکصد نفر از مسیحیان به مدینه آمد چیزهائی از ابوبکر پرسید، نتوانست جوابی بدهد. او را به حضور امیرالمومنین(ع) راهنمائی کردند، مسائلی را از آن حضرت پرسید و پاسخ شان را شنید، از آن جمله گفت: به من خبر بده آیا خدا را به وسیله محمد شناختی، یا محمد را به وسیله خدا؟–؟

علی(ع) فرمود: خدا را به وسیله محمد(ص) نشناختم، لیکن محمد(ص) را به وسیله خداوند عزّ و جلّ، شناختم. وقتی که دیدم خدا او را خلق کرده و در او حدودی از قبیل طول و عرض، قرار داده، پس با راهنمائی و الهام از جانب خداوند و اراده ام شناختم که او (ص) مُدَبَّر و مصنوع است. همان طور که خداوند طاعت خود را بر ملائک الهام کرده و خودش را به آنان شناسانیده که بدون شبه و بدون کیف (بدون چگونگی) است.

ترجمهٔ سخن صدوق(ره): مجلسی کلام صدوق(ره) را از کتاب توحید نقل می کند: قول صحیح در این باب این است که گفته شود: خدا را به وسیله خدا شناختیم زیرا اگر او را به وسیله عقل مان شناخته باشیم، این خداوند است که عقل را به ما داده است.

و اگر او را به وسیله انبیائش و رسولانش و حجت هایش علیهم السلام اجمعین، شناخته باشیم، مبعوث کننده و فرستنده آنان که آنان را حجت قرار داده، خداوند است.

و اگر خدا را به وسیله نفس خودمان شناخته باشیم، نفس ما را نیز خداوند به وجود آورده است.

پس در هر صورت، خدا را به وسیله خدا شناخته ایم.

امام صادق(ع) فرموده است اگر خدا نبود (اگر خدا ما را به شناخت متمکّن نمی کرد) نمی توانستیم او را بشناسیم، و اگر ما «ائمّه» نبودیم خداوند شناخته نمی شد.

معنی این سخن این است: اگر ائمّه(ع) نبودند خداوند آن طور که باید، شناخته نمی شد و اگر خداوند (متمکّن نمی کرد) ائمّه شناخته نمی شدند.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): معنای حقیقی «معرفة الله بالله» در روایت عبدالاعلی به طور اشاره، خواهد آمد. و اما آن چه صدوق رحمه الله گفته و گمان کرده که «شناخت» از ناحیه خداوند است و اکتسابی نیست، خارج از مراد این حدیث است.

بررسی: مرحوم طباطبائی دو موضوع را آورده است:

۱- معنای صحیح «معرفة الله بالله» در حدیث عبدالاعلی خواهد آمد.

۲- می گوید: صدوق معتقد است که «شناخت» مستند به خداوند است و اکتسابی نیست.

۳- در حالی که این حدیث کاری با «استنادی یا اکتسابی بودن شناخت»، ندارد و این موضوع از مراد حدیث خارج است.

اما به خوبی روشن است اولاً: باز علامه طباطبائی، توجه لازم را به سخن صدوق(ره) نکرده است؛ او نمی گوید شناخت مستند به خداوند است و مکتسب نیست. بل می گوید: «شناخت هم مستند است و هم مکتسب» زیرا امکانات اکتساب را خداوند به بندگانش داده

است. در واقع او عوامل اکتساب را به خداوند مستند می کند، که انسان می تواند از آن عوامل استفاده کرده و خدا را بشناسد.

به نظر صدوق، عوامل شناخت عبارتند از:

۱- عقل.

۲- نبوت و امامت.

۳- فطرت- که از آن با «انفسنا» تعبیر کرده است.

ثانیاً: سخن صدوق(ره) تنها به محور این حدیث نیست تا مسئله از مراد آن، خارج باشد. او با توجه به رویهم رفتهٔ احادیث این موضوع، سخن می گوید، که مجلسی(ره)سخن او را از کتاب توحید، در آخر این باب از بحار، آورده است.

ثالثاً: در خود همین حدیث نیز امیرالمومنین تصریح می کند که «بِاسْتِدلَالٍ وَ إِلْهَامٍ مِنْهُ وَ إِرَادَةٍ»: به وسیله راهنمائی و الهام از خداوند و ارادهٔ خودم. و لفظ اراده را پس از «منه» آورده است. یعنی هم مستند است و هم مکتسب. و این موضوع از مراد حدیث، خارج نیست.

بدیهی است هم مطابق نظر صدوق و هم مطابق نظر طباطبائی و نیز مطابق نظر هر شیعهٔ دوازده امامی، باید به سه عامل که صدوق شمرده، یک عامل دیگر نیز افزوده شود و گفته شود:

۴- برای بهرمندی از عوامل سه گانه مذکور، به توفیق خداوند نیز نیاز هست.

مراد از «استدلال= راهنمائی» و «الهام» در متن حدیث، همین توفیق است.

معرفة الله بالله: پیش تر به ویژه در خطبه امام رضا(ع)، به شرح رفت که قرآن و اهل بیت(ع) برای خدا شناسی و توحید تنها یک راه را معرفی می کنند و آن راه عبارت از اندیشه در مخلوقات است که اندیشمند را به کمال توحید می رساند.

در این جا ۳ موضوع مطرح است:

۱– ابزار شناخت: که همان موارد چهار گانه مذکور در بالا، می باشد.

۲– راه: یعنی چیزی که باید آن ابزار روی آن کار کند. که عبارت است از مخلوقات خدا.

۳– نتیجه: رسیدن به توحید.

اما هستند کسانی که: ۱– عقل را در خدا شناسی و توحید به پشیزی نمی خرند و آن را «حجاب اکبر» می نامند و به جای آن عشق را می گذارند.

۲– در نبوت و امامت نیز به ظاهر و باطن، معتقد هستند بدین معنی که ظاهر و پوستهٔ آن برای عوام است و باطن و مغز آن برای خواصّ. و خودشان را خواصّ می نامند (خواصّی که دشمن عقل است!).

همگان معتقد هستند که قرآن ظاهر دارد و باطن دارد. اما باطنی که اینان مدعی آن هستند ضد ظاهر، بل متناقض با آن است. باطنی که ظاهر را کاملاً و از اساس ابطال می کند، باطنی که ظاهر را تکذیب می کند.

۳– با نفس که به معنی فطرت باشد[۱۳۸]، کاری ندارند. آنان وجود خودشان را بخشی از وجود خدا می دانند.

۴– توفیق را نیز لطفی از جانب خدا نمی دانند، به جای آن به «جذبه»: جذبهٔ خدا معتقد هستند که این جذبه، عشق شان را می جنباند.

راه: اینان راه تفکر در مخلوقات و جهان و اشیاء جهان برای رسیدن به توحید را به عوام وامی گذارند و آن را لایق عشاق نمی دانند. و راه نیل به معشوق به وسیله عشق، را تنها راه می دانند.

---

[۱۳۸] در مباحث پیشین به شرح رفت.

در حالی که سرتاسر قرآن (ظاهر قرآن و باطن قرآن. البته باطنی که نقیض ظاهر نیست و ظاهر را تکذیب نمی کند)، و سرتاسر سنّت و احادیث، فقط به راه عقل و تفکر در مخلوقات (بر اساس فطرت و به راهنمائی نبوت و امامت و به شرط توفیق از ناحیه خدا) دعوت می کنند.

به قول سعید نفیسی برخی از ایرانیان که اسلام را نپذیرفته و با آن دشمنی داشتند و نمی توانستند مخالفت شان را در قالب مبارزه علنی اعمال کنند به جنگ نرم با اسلام پرداختند، قیافه مسلمان بر خود گرفته و باورهای بودائی را (که مرکز فعال آن، در آن زمان نه هند بود و نه چین، بل معبد بهارستان، که در شمال خراسان و کنار سیحون، قرار داشت، بود) به درون اسلام نفوذ دادند.

ابتدا برخی از سنیان که با افکار رهبانی حسن بصری و شاگردانش آشنا بودند، به آن گرائیدند و به سرعت بودائیات را رواج دادند. در میان شیعیان تا قرن هشتم، برای نفوذ بودائیات، راهی نبود. گاهی کسی با عنوان شیعه به آن می گرائید اما فوراً از دایره تشیع رانده می شد. در قرن هشتم، توسط سید حیدر آملی که هوس کرده بود اسماعیلیان پراکنده و بی سروسامان مناطق البرز مرکزی را زیر مدیریت خود در آورد، به میان شیعیان نیز نفوذ کرد. تشیع نتوانست سید حیدر را نیز از دایره خود طرد کند. به تدریج بودائیت به درون شیعه نیز نفوذ کرد و راه «معرفة الله بالله» به معنی بودائی آن، جای راه قرآن و سنت را گرفت و عرفان نامیده شد.

صوفیان کوشیدند که دست آویزهائی از قرآن و حدیث برای راه بودائی خود، فراهم کنند. و پیش تر به شرح رفت که بزرگ ترین مستمسک شان ذیل دعای عرفه بود که یک صوفی مصری آن را بر دعای امام حسین(ع) افزوده است[۱۳۹].

محی الدین (مسیحی جاسوس و جاده صافکن جنگ های اندلس، جنگ های صلیبی، حمله مغول[۱۴۰]) آموزه های بودائی را از صوفیان سنی گرفت و در قالب خشنتر و نسبت به اسلام بر اندازتر، در آورد. ملاصدرا آموزه های ضد دینی محی الدین را با ارسطوئیات درهم آمیخت و به اصطلاح حکمت متعالیه را درست کرد که عقل [۱۴۱] را نیز به خدمت بودائیات گرفت و التقاطی ترین بینش در تاریخ بشر را ایجاد کرد. و بر «معرفة الله بالله» با معنی «من الحق الی الحق» اصرار ورزید، و راه قرآن و سنت را تحت عنوان «من الخلق الی الحق» باصطلاح برای خالی نبودن عریضه با تصوف درهم آمیخت.

و اما حدیث عبد الاعلی در صفحه ۳۳۲ به شرح زیر است:

۳۶- ید: أَبِی عَنْ سَعْدٍ عَنِ ابْنِ عِیسَی وَ ابْنِ هَاشِمٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیٍّ عَنْ دَاوُدَ بْنِ عَلِیٍّ الْیَعْقُوبِیِّ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَی مَوْلَی آلِ سَامٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(ع) قَالَ أَتَی رَسُولَ اللَّهِ(ص) یَهُودِیٌّ یُقَالُ لَهُ سبحت [سُبُّخْتُ] فَقَالَ لَهُ یَا مُحَمَّدُ جِئْتُ أَسْأَلُکَ عَنْ رَبِّکَ فَإِنْ أَجَبْتَنِی عَمَّا أَسْأَلُکَ عَنْهُ وَ إِلَّا رَجَعْتُ فَقَالَ لَهُ سَلْ عَمَّا شِئْتَ فَقَالَ أَیْنَ رَبُّکَ فَقَالَ هُوَ فِی کُلِّ مَکَانٍ وَ لَیْسَ هُوَ فِی شَیْءٍ مِنَ الْمَکَانِ بِمَحْدُودٍ قَالَ فَکَیْفَ هُوَ فَقَالَ وَ کَیْفَ أَصِفُ رَبِّی بِالْکَیْفِ وَ الْکَیْفُ مَخْلُوقٌ وَ اللَّهُ لَا یُوصَفُ بِخَلْقِهِ قَالَ فَمَنْ یَعْلَمُ أَنَّکَ نَبِیٌّ قَالَ فَمَا بَقِیَ حَوْلَهُ

---

[۱۳۹] نشریه «میقات» که از طرف متولّیان دعای عرفه در عرفات، منتشر می شود، در شماره ۵۱، مجعول بودن آن ذیل را با شرح تحقیقاتی کامل آورده است.

[۱۴۰] رجوع کنید: «محی الدین در آئینه فصوص»، ج دوم.

[۱۴۱] پیش تر به شرح رفت که: آن چه در ارسطوئیات به کار نرفته، عقل است.

حَجَرٌ وَ لَا مَدَرٌ وَ لَا غَيْرُ ذَلِکَ إِلَّا تَکَلَّمَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ يَا شَيْخُ إِنَّهُ رَسُولُ اللَّهِ فَقَالَ سبحت [سُبُّخْتُ] بِاللَّهِ مَا رَأَيْتُ کَالْيَوْمِ أَبْيَنَ ثُمَّ قَالَ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنَّکَ رَسُولُ اللَّهِ(ص).

بنده هر چقدر دقت کردم در این حدیث هیچ اشاره ای برای این که بندگان راه «معرفة الله بالله» به معنی «من الحق الی الحق»، را برای خدا شناسی دارند، نیافتم. و معجزه پیامبر اکرم(ص) راهی برای دیگر بندگان نیست و حتی در این معجزه نیز مخلوقات به نبوت آن حضرت شهادت می دهند.

و شاید مراد حدیث دیگر عبدالاعلی، باشد که موضوع مبحث شماره ۵۴ است و ان شاء الله خواهد آمد.

۴۰

بحثی میان صدوق(ره) و علامه مجلسی(ره) و علامه طباطبائی(ره) درباره جملۀ «ولیس غیره شیئ» که در حدیث آمده است.

ج۳ ص۳۰۶ و۳۰۷.

متن حدیث: ۴۴- ید: مَاجِیلَوَیْهِ عَنْ عَمِّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِیٍّ الصَّیْرَفِیِّ عَنْ عَلِیِّ بْنِ حَمَّادٍ عَنِ الْمُفَضَّلِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(ع) قَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَى لَا یُقْدَرُ قُدْرَتُهُ وَ لَا یَقْدِرُ الْعِبَادُ عَلَى صِفَتِهِ وَ لَا یَبْلُغُونَ کُنْهَ عِلْمِهِ وَ لَا مَبْلَغَ عَظَمَتِهِ وَ لَیْسَ شَیْءٌ غَیْرَهُ وَ هُوَ نُورٌ لَیْسَ فِیهِ ظُلْمَةٌ وَ صِدْقٌ لَیْسَ فِیهِ کَذِبٌ وَ عَدْلٌ لَیْسَ فِیهِ جَوْرٌ وَ حَقٌّ لَیْسَ فِیهِ بَاطِلٌ کَذَلِکَ لَمْ یَزَلْ وَ لَا یَزَالُ أَبَدَ الْآبِدِینَ وَ کَذَلِکَ کَانَ إِذْ لَمْ تَکُنْ أَرْضٌ وَ لَا سَمَاءٌ وَ لَا لَیْلٌ وَ لَا نَهَارٌ وَ لَا شَمْسٌ وَ لَا قَمَرٌ وَ لَا نُجُومٌ وَ لَا سَحَابٌ وَ لَا مَطَرٌ وَ لَا رِیَاحٌ ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَى أَحَبَّ أَنْ یَخْلُقَ خَلْقاً یُعَظِّمُونَ عَظَمَتَهُ وَ یُکَبِّرُونَ کِبْرِیَاءَهُ وَ یُجِلُّونَ جَلَالَهُ فَقَالَ کُونَا ظِلَّیْنِ فَکَانَا کَمَا قَالَ اللَّهُ تَبَارَکَ وَ تَعَالَى.

متن سخن صدوق(ره): قال الصدوق رحمه الله: معنى قوله: هو نور أی هو منیر و هاد و معنى قوله کونا ظلین الروح المقدس و الملک المقرب و المراد به أن الله کان و لا شیء معه فأراد أن یخلق أنبیاءه و حججه و شهداءه فخلق قبلهم الروح المقدس و هو الذی یؤید

الله عز و جل به أنبياءه و شهداءه و حججه صلوات الله عليهم و هو الذى يحرسهم به من كيد الشيطان و وسواسه و يسددهم و يوفقهم و يمدهم بالخواطر الصادقة ثم خلق الروح الأمين الذى نزل على أنبيائه بالوحى منه عز و جل و قال لهما كونا ظلين ظليلين لأنبيائى و رسلى و حججى و شهدائى فكانا كما قال الله عز و جل ظلين ظليلين لأنبيائه و رسله و حججه و شهدائه يعينهم بهما و ينصرهم على أيديهما و يحرسهم بهما و على هذا المعنى قيل للسلطان العادل إنه ظل الله فى أرضه لعباده يأوى إليه المظلوم و يأمن به الخائف الوجل و يأمن به السبل و ينتصر به الضعيف من القوى و هذا هو سلطان الله و حجته التى لا تخلو الأرض منه إلى أن تقوم الساعة.

متن سخن علامه مجلسی(ره): بيان قوله(ع) و ليس شىء غيره أى كذلک أو كان كذلک حين لا شىء غيره و يحتمل اتصاله بما بعده أى هو متصف بتلک الأوصاف المذكورة بعد ذلک لا شىء غيره و قوله(ع) كونا ظلين يحتمل أن يكون إشارة إلى خلق أرواح الثقلين فإن الظلال تطلق على عالم الأرواح فى الأخبار كما سيأتى أو إلى الملائكة و أرواح البشر أو إلى نور محمد و على صلوات الله عليهما أو نور محمد و نور أهل بيته(ع) وَ يُؤَيِّدُهُ مَا سَيَأْتِي فِي بَابِ بَدْءِ خَلْقِ أَرْوَاحِ الْأَئِمَّةِ(ع) عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ(ع) قَالَ كَانَ اللَّهُ وَ لَا شَيْءَ غَيْرُهُ فَأَوَّلُ مَا ابْتَدَأَ مِنْ خَلْقِ خَلَقَهُ أَنْ خَلَقَ مُحَمَّداً وَ خَلَقَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ مَعَهُ مِنْ نُورِ عَظَمَتِهِ فَأَوْقَفَنَا أَظِلَّةً خَضْرَاءَ بَيْنَ يَدَيْهِ حَيْثُ لَا سَمَاءَ وَ لَا أَرْضَ وَ لَا مَكَانَ وَ لَا لَيْلَ وَ لَا نَهَارَ وَ لَا شَمْسَ وَ لَا قَمَرَ الْخَبَرَ وَ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ الصَّادِقِ(ع) قَالَ لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرَضِينَ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ فَأَمَرَ نُورَيْنِ مِنْ نُورِهِ فَطَافَا حَوْلَ الْعَرْشِ سَبْعِينَ مَرَّةً فَقَالَ عَزَّ وَ جَلَّ هَذَانِ نُورَانِ لِي مُطِيعَانِ فَخَلَقَ اللَّهُ مِنْ ذَلِکَ النُّورِ مُحَمَّداً وَ عَلِيّاً وَ الْأَصْفِيَاءَ مِنْ وُلْدِهِ(ع) وَ عَنِ الثُّمَالِيِّ قَالَ دَخَلَتْ حَبَابَةُ الْوَالِبِيَّةُ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ(ع) فَقَالَتْ أَخْبِرْنِي يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ أَيَّ شَيْءٍ كُنْتُمْ فِي الْأَظِلَّةِ فَقَالَ(ع) كُنَّا نُوراً بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ قَبْلَ خَلْقِ خَلْقِهِ الْخَبَرَ.

و یحتمل أن یکون المراد بهما مادتی السماء و الأرض.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): ما ذکره الصدوق رحمه الله و ما أورده المصنف فی البیان لا ینطبق شئ منهما علی فقرات الروایة، و الذی یظهرمن الروایات الواردة فی هذا اللسان أن المراد بقوله: لیس شئ غیره: انه الشئ بحقیقة الشیئیة والوجود کما یؤیده الفقرات التالیات. و المراد بالظلین: العالمین العلوی و السفلی و هو المعنی المناسب لقوله: لیس شئ غیره.

ترجمۀ حدیث: امام صادق(ع) فرمود: قدرت خداوند (غیر محدود است) و قابل محاسبه و اندازه گیری نیست. و بندگان بر توصیف او، توان ندارند، و به کنه علم او نمی رسند، و نه به فرامرز عظمت او. و نبود چیزی غیر از او[۱۴۲]. او نوری است که ظلمت در او نیست. و راستی ای که دروغ در او نیست. او داد است و بی دادی در او نیست. و حق است باطلی در او نیست.

این چنین است که بی زوال بود و بی زوال خواهد بود ابدالابدین. و این چنین بود آن گاه که نه زمین بود و نه آسمان، نه شب بود و نه روز، نه خورشید بود و نه ماه، نه نجوم بود و نه ابر، نه باران بود و نه بادها.

سپس خداوند تبارک و تعالی اراده کرد خلق را بیافریند که در برابر عظمت او تعظیم کنند و کبریای او را تکبیر کنند، و جلال او را تجلیل کنند. پس فرمود: باشید (به وجود آئید) با حالت دو تا سایه. پس شدند همان طور که خداوند تبارک و تعالی فرمان داد.

---

[۱۴۲] در معنی این جمله میان سه بزرگوار اختلاف هست که شرحش خواهد آمد.

توضیح: پیش از ادامه این مبحث، از فرصت استفاده کرده و می گویم: لطفاً به کلمه «ثمّ= سپس» و حرف «فـ= پس» در این حدیث و نیز به اصل پیام حدیث، توجه کنید که می فرماید:

۱- خدا بود و هیچ چیزی نبود- یعنی هیچ مخلوقی قدیم نیست.

۲- سپس مخلوقات را آفرید.

۳- پدیده اولیه مخلوقات را با «کونا»، ایجاد کرد.

۴- گفت: «کونا»، «فکانا».- همان امرِ کن فیکون.

۵- پدیده اولیه از وجود خدا صادر نشده، خدا «مصدر» نیست.

۶- خداوند علّتِ آن پدیدهٔ اولیه نیست. آن را با فرمان «کن» ایجاد کرده است. خداوند علة العلل نیست. بل به وجود آورندهٔ قانون علّت و معلول است. اگر خداوند علت باشد، همسنخ معلول می شود. زیرا سنخیت میان علّت و معلول، از ضروریات است. و اساس ارسطوئیات بر علیّت خداوند مبتنی است.

این مطالب در مبحث های پیشین بحث شده است، خواستم بگویم که این حدیث نیز، موارد مذکور را به صراحت و با بیان نصّ، تایید می کند.

ترجمهٔ سخن صدوق(ره): صدوق گفته است: این که فرموده «خدا نور است» یعنی منیر و هادی است. و مراد از «باشید دو تا سایه»، روح القدس و فرشته است و مراد از این جمله این است که: خداوند بود و هیچ چیزی با او نبود پس اراده کرد و حجج و گواهان خود[۱۴۳] را بیافرید، پس قبل از آن ها روح مقدس را آفرید و همین روح است که خداوند عزّ و جلّ به وسیله آن انبیاء و گواهان و حجج خود را، یاری و کمک می کند. و همین روح است که به

---

[۱۴۳] اشاره است به آیه هائی که می گویند: انبیاء گواهان خدا هستند.

وسیله آن حراست می کند خدا آنان را از کید شیطان و و سواسش، و تقویت و موفّق می کند و آنان را مدد می کند بر انگیزه های راستین[۱۴۴].

سپس (پس از آفریدن روح القدس)، روح الامین را که آورندهٔ وحی بر انبیاء است، آفرید و گفت به آن دو، دو تا سایه باشید و بر پیامبران من و حجج و گواهان من سایه بگسترید. پس شدند دوتا سایهٔ سایه دار همان طور که خدا فرمان داده بود، خداوند یاری می کند به وسیله آن دو روح، آنان را و به دست آن دو روح آنان را نصرت می دهد و حراست می کند.

و بر این اساس گفته اند که سلطان عادل، سایه خدا است در زمینش برای بندگانش، که مظلوم به او پناه می برد، و خائف مضطرب در پناه او امنیت می یابد، و راه ها به وسیله او اَمن می شوند، و به وسیلهٔ او ضعیف حقش را از قوی می گیرد. و چنین کسی سلطان خدا و حجت او است که زمین از وجود حجت خالی نخواهد بود تا قیام قیامت.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): فرمایش امام(ع) «لیس شیئ غیره» یعنی هیچ چیزی غیر از خدا این چنین نیست.

یا بگوئیم که: یعنی خداوند این چنین بود در آن حین که چیزی غیر از او وجود نداشت.

و محتمل است جمله را به ما بعدش وصل کرده و چنین معنی کنیم: غیر از خداوند هیچ چیزی چنین نیست که نور باشد بدون ظلمت، و صدق باشد بدون کذب و...

سخن امام(ع) که فرمود: «کُونَا ظِلَّیْن»، احتمال دارد اشاره باشد به آفرینش ارواح انس و جن.

و احتمال دارد اشاره باشد به آفرینش ارواح فرشتگان و انسان ها.

---

[۱۴۴] همه این فقرات از سخن صدوق، پیام حدیث ها هستند که در مباحث پیشین به آن ها اشاره شد. دربارهٔ روح القدس، کافی ج۱ ص۲۷۱ باب «فیه ذکر الارواح التی فی الائمة–ع–» و دربارهٔ تسدید: کافی، همان، ص۲۷۴ باب «الروح التی یسدّد الله بها الائمّة–ع–».

و احتمال دارد اشاره باشد به آفرینش نور محمد(ص) و علی(ع). یا نور محمد(ص) و نور اهل بیت(ع). و این را تأیید می کند حدیثی که در باب «بدء خلق ارواح ائمّه-ع-» از جابر از امام باقر(ع) روایت شده که فرمود: خداوند بود و چیزی غیر از او نبود، پس اولین آفریده ای که خداوند آفرینش را با آن شروع کرد، این بود که محمد(ص) را آفرید و ما اهل بیت را همراه او آفرید از نور عظمت خودش. پس ما قرار گرفتیم بشکل سایه های سبز در اختیار خدا آن گاه که نه آسمان بود و نه زمین و نه مکان. و نه شب و نه روز و نه خورشید و نه ماه.

و نیز صفوان از امام صادق(ع) نقل کرده که فرمود: وقتی که خدا خواست آسمان ها و زمین را بیافریند، بر مقام عرش بر آمده امر کرد به دو نور از نور خودش که هفتاد بار به دور عرش طواف کردند. خداوند گفت: این دو، نورهای من و مطیع من هستند. پس خداوند از آن نور محمد(ص) و علی(ع) و برگزیدگان از آل او را آفرید.

و از ثمالی روایت شده که می گوید: حبابه والبیّه به حضور امام باقر(ع) رسید و گفت: ای فرزند رسول خدا به من بگو شما در آن دورهٔ سایه ها، چه بودید؟ فرمود: ما نور بودیم در اختیار خدا پیش از آفرینش مخلوقات.

و نیز محتمل است مراد از دو سایه، ماده آسمان و زمین باشد.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): آن چه صدوق رحمه الله گفته و آن چه مصنف (مجلسی) در بیان گفته، هیچکدام از آن ها بر فقرات این حدیث، منطبق نیست. و آن چه ظاهر می شود از روایاتی که در این گویش آمده اند، این است که مراد از «لیس شیئ غیره»، شیئ با حقیقت «شیئیّت» و «وجود» است. همان طور که فقرات بعدی حدیث این را تأیید می کند.

و مراد از دو سایه، دو عالم عُلوی سفلی است و این معنی با سخن امام(ع) «لیس شیئ غیره» مناسب است.

بررسی: اختلاف نظر در دو موضوع است:

موضوع اول: مراد از جملهٔ «و لیس شیئ غیره» چیست؟

مرحوم صدوق هیچ بحثی دربارهٔ این جمله نکرده زیرا مسئله خیلی روشن است و هیچ نیازی به هیچگونه بحثی ندارد؛ کافی است دو علامت پرانتز در حدیث بگذارید تا معنی کاملاً روشن شود: لَیْسَ شَیْءٌ غَیْرَهُ (...............) ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی أَحَبَّ أَنْ یَخْلُقَ خَلْقاً...: هیچ چیزی وجود نداشت (.........) خداوند اراده کرد خلقی را بیافریند.

حتی مطلب بدون پرانتز هم کاملاً روشن است.

و این علامه مجلسی است که ایجاد مسئله کرده و سپس همان مسئلهٔ ایجاد شده را بغرنج کرده است. گویا دو نکته موجب شده که ذهن آن مرحوم این همه از معنی حدیث، فاصله بگیرد:

۱- به حرف «و» که در اول جمله هست، توجه نکرده.

۲- به دلیل همان عدم توجه به حرف «و» کلمهٔ «لیس» را به معنی «استمرار» گرفته است؛ یعنی همین حالا هم چیزی غیر از خدا نیست. اگر «و» را بردارید معنای سخن همان می شود. اما این حرف مانع از چنین تصوری است. حتی در صورت عدم آن حرف نیز، پیام حدیث با توجه به «ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ...»، روشن است. و به همین دلیل مرحوم صدوق بحثی دربارهٔ این جمله نکرده است.

ایجاد پیچیدگی توسط مجلسی(ره) موجب شده که خودش در مقام تأویل این جمله برآید. زیرا در این معنی پیچیده، بوئی بر تأیید صوفیان، می آید که می گویند:

کلّما فی الکون وهمٌ او خیال او عکوس فی المرایا او ظلال:

هر چه در کائنات هست وهم و خیال است یا عکس هائی مانند عکس در آیینه است یا سایه ها. و آن چه حقیقتاً هست خدا است و بس.

و می گویند: یاهو یاهو یا من هو   یا من لیس الا هو.

و شگفت این است صدرویان ما با این باورشان، باز خودشان را عقل گرا و واقعیت گرا و رئالیست می دانند. برای کائنات و جهان چیزی از «حقیقت شیئیت» نمی دهند همه چیز را خیال و سایه ها، می دانند، که مصداق کامل سفسطه و خیال گرائی است باز خودشان را فیلسوف و راه شان را فلسفه می نامند.

و این پیچیدگی که علامه مجلسی ایجاد کرده، زمینه را فراهم کرده که علامه طباطبائی در این جا با آوردن انتزاعیاتی صرفاً ذهنیِ ارسطوئی از قبیل «شیئیت» و «وجود»، نظر ارسطوئیان را تایید کند و حدیث را نیز دلیل آن، بداند.

پیش تر بیان شد که «وجود» یک مفهوم صرفاً ذهنی است و آن چه در جهان واقعی خارج از ذهن وجود ندارد، پیش از هر چیز همین «وجود» است. و این مفهوم ذهنی در خارج از ذهن، عدم است. و دقیقاً همین طور است شیئیت.

و اما فقرات بعدی که علامه طباطبائی آن ها را مؤید فرمایش انتزاعی خود می داند:

فقره اول: «و هو نور، لیس فیه ظُلمةٌ»: در مباحث گذشته به شرح رفت که دو پایه اصلی ارسطوئیان و صدرویان، نور و عکس در آئینه، بود و هست. که باور به موجودات مجرد (مجردات) را نیز بر این دو پایه استوار کرده بودند و می کنند. می گفتند نور مجرّد از ماده است و نیز عکس که در آیینه مشاهده می شود مجرد از ماده است.

امروز برای کودکان نیز مسلّم شده است که نور عین ماده است و عکس در آیینه نیز انعکاس همان نور است هر دو ماده و مادّی هستند نه مجرد. آنان خدا را نیز نور می دانستند و آیه «**اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْض**» را نیز به همان معنی ظاهری تفسیر می کردند. اما علمای شیعه از آغاز تا کنون نور را پدیده و مخلوق خدا می دانستند و می دانند. و چون قرآن با منطق امّی یعنی مادری مردمی، آمده نور را در آیه و در حدیث به معنی هدایت و رحمت تفسیر کرده اند.

بنابراین، امروز از بدیهیات است که در این حدیث نیز مراد از نور همان است که صدوق در هزار سال پیش گفته است: نور یعنی «منیر و هادی». و علوم روز به ویژه فیزیک روز، به این سخن صدوق افتخار می کند.

«لَیْسَ فِیهِ ظُلْمَة»: یعنی خداوند به گمراهی دعوت نمی کند.

فقرهٔ دوم: «صِدْقٌ لَیْسَ فِیهِ کَذِب»: یعنی خداوند صادق است و (نعوذ بالله) کاذب نیست، کذب در برنامه خداوند راه ندارد.

و همچنین است دو فقرهٔ بعدی.

موضوع دوم مورد اختلاف، جملهٔ «کُونَا ظِلَّیْن» است که مرحوم صدوق مطابق احادیث[۱۴۵]، مراد از دو سایه را روح القدس و روح الاَمین، می داند که پیش از همهٔ مخلوقات آفریده شده اند.

و مرحوم مجلسی سه احتمال داده:

یک: مراد ارواح ثقلین باشد.- گروهی از حدیث ها را نیز مویّد این احتمال دانسته است.

دو: ملائکه و ارواح انسان ها.

سه: نور محمد(ص) و ائمّه(ع). گروهی از حدیث ها را نیز مؤید این احتمال، دانسته است.

و شگفت این که در ادامه، حدیثی از امام باقر(ع) آورده که «کَانَ اللَّهُ وَ لَا شَیْءَ غَیْرُهُ فَأَوَّلُ مَا ابْتَدَأَ مِنْ خَلْق...» باز توجه نفرموده است که جملهٔ «وَ لَیْسَ شَیْءٌ غَیْرَه» نیز همین معنی را دارد.

و علامه طباطبائی دربارهٔ «ظِلَّیْن»، می فرماید: مراد دو عالم است: عالم بالا و عالم پائین. یعنی همهٔ کائنات سایه هستند که پیام همان شعر صوفیان، می شود. و می افزاید: این معنی با جمله «لَیْسَ شَیْءٌ غَیْرَه» مناسب است.

---

[۱۴۵] همان.

توجه کنید: علامه طباطبائی نیز به دلیل پیش زمینهٔ ذهنی، به حرف «و» توجه ندارد و آن را از قلم انداخته است.

و مهم تر این که: مراد علامه طباطبائی(ره) از «عالم علوی و عالم سفلی» چیست حتی برای خود آن بزرگوار نیز معلوم نیست. زیرا کیهان شناسی و جهان شناسی و کائنات شناسی ارسطوئی کاملاً ابطال شده است. و کیهان شناسی غربی نیز بیش از دو سه قدم در کیهان پیش تر نرفته است. کیهان شناسی و جهان شناسی و کائنات شناسی قرآن و اهل بیت(ع) نیز برای آن مرحوم معلوم نبوده و سرتاسر تفسیر المیزان گواه این است. پس مراد شان از عالم علوی و عالم سفلی، صرفاً یک ذهنیت باقی مانده از کائنات شناسی ارسطوئی است[۱۴۶].

وانگهی: فرمایش علامه طباطبائی با هر صورت و با هر تصویر از کائنات، قابل تصحیح و تطبیق نیست. درست است هر چیز از آن جمله مجموع کائنات دارای بخش علوی و بخش سفلی است، اما سخن او در تفسیر این حدیث لازم گرفته که کائنات از آغاز به طور دوگانه آفریده شوند (دو سایه هر کدام یک عالم) نه دو بخش از یک عالم واحد.

---

[۱۴۶] درباره کیهان شناسی و کائنات شناسی قرآن و اهل بیت(ع) رجوع کنید «تبیین جهان و انسان» و نیز «قرآن و نظام رشته ای جهان» در سایت بینش نو www.binesheno.com

۴۱

معنی «حجاب» در مباحث توحیدی

ج۳ ص۳۲۷ و۳۲۸.

متن حدیث: الدَّقَّاقُ عَنِ الْأَسَدِيِّ عَنِ الْبَرْمَكِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عَبَّاسٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ جَعْفَرٍ الْجَعْفَرِيِّ عَنْ أَبِي إِبْرَاهِيمَ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ(ع) أَنَّهُ قَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى كَانَ لَمْ يَزَلْ بِلَا زَمَانٍ وَ لَا مَكَانٍ وَ هُوَ الْآنَ كَمَا كَانَ لَا يَخْلُو مِنْهُ مَكَانٌ وَ لَا يَشْتَغِلُ بِهِ مَكَانٌ وَ لَا يَحِلُّ فِي مَكَانٍ ما يَكُونُ مِنْ نَجْوى ثَلاثَةٍ إِلَّا هُوَ رابِعُهُمْ وَ لا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سادِسُهُمْ وَ لا أَدْنى مِنْ ذلِكَ وَ لا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ ما كانُوا لَيْسَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ غَيْرُ خَلْقِهِ احْتَجَبَ بِغَيْرِ حِجَابٍ مَحْجُوبٍ وَ اسْتَتَرَ بِغَيْرِ سِتْرٍ مَسْتُورٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): من غرر الاحاديث، و كون الخلق حجابا بأنفسهم نظير قول الرضا عليه السلام فى خطبته الاتية تحت رقم ۳ من باب جوامع التوحيد: «حجب بعضا عن بعض ليعلم أن لا حجاب بينه و بينها غيرها» الخطبة. معناه استحالة المعاينة بالاحاطة اذ لا يمكن ذلک إلا بارتفاع الحجاب و مع ارتفاع الحجاب الذى هو نفس الخلق لا يبقى موضوع الخلق هذا. و هذا الكلام إذا انضم إلى قول أمير المؤمنين عليه السلام فى خطبته الاتية تحت رقم ۳۴ من باب جوامع التوحيد: «حجب بعضها عن بعض ليعلم أن لا حجاب بينه و بين خلقه غير خلقه» الخطبة أفاد أن العباد لو انصرفوا عن الاشتغال بأنفسهم و

اتباع هواهم و توجهوا إلى ربهم لاشرقت أنوار العظمة الالهيته، و هذا هو الذى يعبر عنه برؤية القلب كما مر فى عدة من الاخبار فى باب نفى الرؤية.

ترجمۀ حدیث: امام کاظم(ع) فرمود: خداوند (تبارک و تعالی) خداوند بی زوال، بود بدون زمان و مکان. او اکنون نیز همان طور است که بود (بی زمان و بی مکان). هیچ مکانی خالی از او نیست در حالی که هیچ مکانی را اشغال نمی کند. و او در هیچ مکانی حلول نمی کند. هیچ نجوائی سه جانبه، نمی شود مگر این که او چهارمی شان است. و نه نجوای پنج جانبه ای مگر این که او ششم شان است، و نه کمتر و نه بیش تر مگر این که او با آن هاست هر کجا باشند.

نیست میان او و خلقش حجابی غیر از خلق. غیر مشهود است بدون حجابی که حجاب شده باشد. و مستور است بدون ستری که ستر شده باشد. نیست خدائی مگر او که کبیر و متعال است.

توضیح: یعنی سه چیز نیست که خدا، حجاب، خلق، باشد. تنها دو چیز هست: خدا و خلق. خود «وجود خلق» حجاب است.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره):- طباطبائی خودِ حدیث را تفسیر می کند و سخن مجلسی را نقد نمی کند: می گوید این حدیث از برجسته ترین حدیث ها است. و این که «خود خلق حجاب خود است»، نظیر قول امام رضا(ع) در خطبه ای که در باب جوامع التوحید با شماره ۳ خواهد آمد[۱۴۷] که می فرماید «خداوند برخی از اشیاء را از برخی دیگر پنهان داشت تا دانسته شود که بین او و خلقش حجابی نیست مگر خود خلق». معنایش این است که «معاینۀ بالاحاطه» محال است. زیرا آن ممکن نیست مگر با از بین رفتن حجابی که

---

[۱۴۷] بحار، ج۴ ص۲۲۷ تا۲۳۰- این همان خطبه امام رضا(ع) است که در ادامه مبحث شماره ۳۸ همین دفتر، با ترجمه اش آمد.

خود خلق است، و در این صورت موضوعی بنام خلق باقی نمی ماند. و این کلام وقتی که بر سخن امیرالمومنین(ع) منضمّ شود (که در خطبه ای تحت شماره ۳۴، از همان باب می آید) که می فرماید: «پنهان داشت برخی از خلق را از برخ دیگر تا دانسته شود که میان او و خلقش حجابی نیست مگر خلقش»، فایده می دهد که اگر بندگان از اشتغال به نفس خود و اتباع هوای نفس شان منصرف شوند، و به طرف پروردگارشان توجه کنند، انوار الهیّه بر آنان تابش می کند. و این همان است که از آن با «رؤیت قلب» تعبیر می شود. همان طور که در تعدادی از احادیث در باب «نفی الرّؤیه» گذشت.

بررسی: علامه طباطبائی می فرماید: اگر این سخن امام کاظم(ع) با آن سخن امیرالمومنین(ع) و سخن امام رضا(ع) منضمّ شوند، دو مطلب را فایده می دهند:

۱- معاینهٔ خدا به طور «بالاحاطه» محال است.

مفهوم این سخن این است که به طور «بدون الاحاطه»، محال نیست. و این فرمایش عجیب است.

۲- اگر بندگان از اشتغال به نفس و هوای نفس، منصرف شده و به پروردگار متوجّه شوند، انوار الهیّه بر آنان تابش می کند که از آن با «رؤیت قلب» تعبیر می شود.

این فرمایش کاملاً درست است. اما هر خواننده ای باید توجه کند که مراد علامه از انوار، همین نور مشهود نیست.

بر خلاف آن چه ارسطوئیان معتقد بودند و هستند که همین نورهای مشهود، مجرد هستند و نور خدا نیز از همین سنخ است و بر انسان های متّقی یا بر قلب آن ها می تابد. زیرا نور، مجرّد نیست که در سه شماره از این مباحث، بحث شد.

مراد از نور، هدایت، فهم و درک است که خدا به فرد مؤمن می دهد، به این، نور هدایت نیز گفته می شود. در واقع نور نیست، یک تعبیری از آن درک و فهم و هدایت، است.

و اما رؤية القلب: خود امیرالمومنین(ع) رؤیت قلب را در حدیث زیر شرح داده است:

الْقَطَّانُ وَ الدَّقَّاقُ وَ السِّنَانِيُّ عَنِ ابْنِ زَكَرِيَّا الْقَطَّانِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْعَبَّاسِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي السَّرِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يُونُسَ عَنِ ابْنِ طَرِيفٍ عَنِ الْأَصْبَغِ فِي حَدِيثٍ قَالَ قَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ يُقَالُ لَهُ ذِعْلِبٌ فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ فَقَالَ وَيْلَكَ يَا ذِعْلِبُ لَمْ أَكُنْ بِالَّذِي أَعْبُدُ رَبّاً لَمْ أَرَهُ قَالَ فَكَيْفَ رَأَيْتَهُ صِفْهُ لَنَا قَالَ وَيْلَكَ لَمْ تَرَهُ الْعُيُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ وَ لَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ وَيْلَكَ يَا ذِعْلِبُ إِنَّ رَبِّي لَا يُوصَفُ بِالْبُعْدِ وَ لَا بِالْحَرَكَةِ وَ لَا بِالسُّكُونِ وَ لَا بِالْقِيَامِ قِيَامَ انْتِصَابٍ وَ لَا بِجِيئَةٍ وَ لَا بِذَهَابٍ لَطِيفُ اللَّطَافَةِ لَا يُوصَفُ بِاللُّطْفِ عَظِيمُ الْعَظَمَةِ لَا يُوصَفُ بِالْعِظَمِ كَبِيرُ الْكِبْرِيَاءِ لَا يُوصَفُ بِالْكِبَرِ جَلِيلُ الْجَلَالَةِ لَا يُوصَفُ بِالْغِلَظِ رَءُوفُ الرَّحْمَةِ لَا يُوصَفُ بِالرِّقَّةِ مُؤْمِنٌ لَا بِعِبَادَةٍ مُدْرِكٌ لَا بِمَجَسَّةٍ قَائِلٌ لَا بِلَفْظٍ هُوَ فِي الْأَشْيَاءِ عَلَى غَيْرِ مُمَازَجَةٍ خَارِجٌ مِنْهَا عَلَى غَيْرِ مُبَايَنَةٍ فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ وَ لَا يُقَالُ شَيْءٌ فَوْقَهُ أَمَامَ كُلِّ شَيْءٍ وَ لَا يُقَالُ لَهُ أَمَامٌ دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ فِي شَيْءٍ دَاخِلٍ وَ خَارِجٌ مِنْهَا لَا كَشَيْءٍ مِنْ شَيْءٍ خَارِجٍ فَخَرَّ ذِعْلِبٌ مَغْشِيّاً عَلَيْهِ[۱۴۸].

ترجمه: مردی بنام ذعلب، به امیرالمومنین(ع) گفت: آیا خدایت را دیده ای؟ فرمود: وای بر تو ای ذعلب، من کسی نیستم خدائی را که ندیده ام عبادت کنم.

گفت: برای ما توصیف کن او را چگونه دیده ای؟

فرمود: وای بر تو، چشم ها او را با مشاهدۀ دیدگان، نمی بینند. و لکن قلب ها او را به وسیله حقایق ایمان، می بینند.

ای ذعلب، خدای من با دوری، و حرکت، توصیف نمی شود، و نه با سکون، و نه با قیام- قیام به معنی ایستادن-، و نه با آمدن و رفتن.

---

[۱۴۸] بحار، ج۴ ص۲۷.

لطافتش لطیف است اما با لطف توصیف نمی شود. عظمتش عظیم است اما با عظمت توصیف نمی شود. کبریائش کبیر است اما با کبر توصیف نمی شود. جلالتش جلیل است اما با غلظت توصیف نمی شود رحمتش رئوف است لیکن با رقّت توصیف نمی شود. مومن است اما عبادت نمی کند. گیرنده است اما نه با تجسّس. گوینده است نه به وسیله لفظ.

او در همهٔ اشیاء هست اما نه با آمیختن، خارج از همهٔ اشیاء است نه با جدائی. فوق همهٔ اشیاء است و گفته نمی شود چیزی فوق اوست. پیش روی همه چیز است اما گفته نمی شود او پیش رو دارد. داخل در اشیاء است اما نه مانند شیئی که در شیئی دیگر داخل باشد. خارج از هر شیئ است نه مانند شیئی که خارج از شیئ دیگر باشد.

ذعلب بی هوش شد و افتاد.

توضیح: رؤية القلب را چنین معنی می کند: «قلب انسان، به وسیله حقایق ایمان ببیند».

ایمان یعنی اعتقاد درست و سالم. بدیهی است که:

۱- رؤیت در این تعبیر نه به معنای مشاهده است و نه بقول صوفیان، شهود است. بل تعبیری است از اعتقاد و ایمان کاملی که منشرح با علم و شناخت درست علمی باشد. همان طور که فقرات بعدی حدیث با معانی علمی دقیق و با بینش علمی باصطلاح موشکافانه، توضیح می دهد. عقلی ترین دقایق را توضیح می دهد، نه عشقی و نه کشفی و نه شهودی.

عقل است نه عشق، علم است نه شهود، تحقیق عقلی و علمی است نه کشف.

پیش تر در پایان مبحث شماره ۳۸ ،خطبه امام رضا(ع) را مشاهده کردیم و آن توحید و خدا شناسی شگفت عقلی و علمی که تاریخ بشر پیش از ائمّه(ع) چنین توضیحات عقلی و علمی به خود ندیده بود، و همین طور دیگر سخنان امیرالمومنین و ائمّه اطهار علیهم السلام. همه عقل است و علم و بس.

۲- اساساً اصطلاحی بنام کشف و شهود نه در قرآن هست و نه در سنت پیامبر(ص) و نه در ادبیات اهل بیت(ع) بل دو اصطلاح مخرّب اسلام و تشیع برانداز است. ابزاری برای

گوشت قربانی کردن ولایت و تقسیم کردن آن میان سران صوفیه. و قربانی کردن «علم غیب» و تقسیم کردن آن میان صوفیان که: آری اینان نیز از غیب خبر می دهند، ولی الله هستند که کشف می کنند، شهود می کنند، خدا را با رؤیة قلب مشاهده می کنند.

در حالی که مطابق اسلام و تشیع، اگر کسی (غیر از معصومین) از غیب خبر دهد، غیب را کشف یا شهود کند، او کاهن است و کشف و شهودش کهانت است، و کاهن کافر است[۱۴۹].

رؤیت القلب، خدا شناسی عقلی و علمی است، شناخت عقلی و علمی مدرّج است، از دوک نخریسی آن پیرزن که پرسیدند: چه دلیلی بر وجود خداوند داری؟ دستش را از دوک چرخان کشید، دوک از چرخش ایستاد. گفت: این دوک بدون چرخاننده نمی چرخد، این جهان بزرگ با این همه فعل ها و فعالیتش، هرگز امکان ندارد بدون خدا اداره شود.

تا استدلال علمی فلان دانشمند، و تا همین حدیث علی(ع) و خطبه امام رضا(ع). آن پیر زن در درجه فهم علمی خودش و آن دانشمند در درجه دانش خودش و علی(ع) و امام رضا(ع) با علم لدنّی خودشان.

در مباحث گذشته مکرر بحث شد که هیچ انسانی نمی تواند خدا را انکار کند و همگان به خداوند ایمان دارند حتی فاجر ترین فاجرها، و هر کدام از انسان ها بر اساس دلیل یا دلایلی به خداوند معتقد است، دلیل او رؤیت قلب است؛ لیکن با درجاتی، فرد فاجر در پائین ترین درجه رؤیت قلب دارد، و آن پیرزن در درجه بالاتر و... همچنین تا برسد به امام معصوم علیه السلام.

درست است: هر چه تعقل قوی تر و علم عمیق تر باشد به همان میزان کار قلب نیز کاملتر خواهد بود.

---

[۱۴۹] رجوع کنید: سایت بینش نو، بخش مقالات، مقاله «معجزه، کرامت، کهانت».

صوفیان از حضور عبارت «رؤیة القلب» در احادیث ما یا «عین الیقین» در آیه، سوء استفاده کرده و کهانت افرادی را با نام کشف و شهود، و عنوان منحوس و مردود کهانت را به عنوان مقدسِ رؤیهٔ القلب، به حساب مسلمانان گذاشتند و دین عقلی و علمی را با کهانت جاهلان آلوده کردند. اگر کهانت ارزش باشد، کاهنان هندوئی، بودائی، سیاه پوستان امریکائی (مانند جان خووان)، یهودی و مسیحی (مانند نوستر آداموس) از همهٔ این کاهنان ما که عارف نیز نامیده می شوند، در کهانت قوی تر و باصطلاح خودشان در کشف و شهود، سر آمد ترند.

این کهانت بازی تحت عنوان عرفان، همهٔ مردم به ویژه طلبه های جوان را خرافی، با روحیه غیر عقلی، غیر علمی و بی چاره کرده بود که با لطف خدا و با یاری تعداد اندکی از دوستان دانشمند، توانستیم تا حدود زیادی جلو امواج دین برانداز آن را بگیریم.

طوفان مواج خرافه گرائی که دشمنان دین و مذهب، دشمنان کشور و انقلاب از داخل و خارج در ترویج آن می کوشیدند. و اینک برای این که تا حدودی این طوفان میکروب آگین فروکش کرده، سخت خشمگین هستند.

دشمن می کوشید توسط ایادی خودش حتی دست آویزی از زبان امام خمینی قدس سرّه، به دست آورد، در یکی از نوشته هایم سخن حجة الاسلام و المسلمین امام جمارانی را نقل کرده ام که می آمدند و از امام(ره) اِخبار از غیب می خواستند و امام در جواب شان می فرمود: من برای این گونه موضوعات «کور باطن» هستم[۱۵۰].

دربارهٔ خودش عبارت «کور باطن» را به کار می برد تا همگان را از این طمع دربارهٔ خود، مأیوس کند.

و در همین محور بود آن چه مرحوم حجة الاسلام و المسلمین توسّلی در روز وفاتش در مجمع تشخیص از امام(ره) نقل کرد.

---

[۱۵۰] رجوع کنید: سایت بینش نو، بخش مقالات، مقالهٔ «بحثی در توحید».

عوام که توان تشخیص میان ولایت و کهانت را نمی داند، مجذوب کهانت می گردد و آن را تقدیس می کند. اما یک اهل دانش و علم، اگر در این باور باشد یا بدتر از عوام است و یا عوام فریب.

۴۲

بحثی دیگر در رؤیت، و باور اشعریان.

ج۴ ص۳۶ و ۳۸.

متن حدیث: ید: الدَّقَّاقُ عَنِ الْكُلَيْنِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى قَالَ سَأَلَنِي أَبُو قُرَّةَ الْمُحَدِّثُ أَنْ أُدْخِلَهُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا(ع) فَاسْتَأْذَنْتُهُ فِي ذَلِكَ فَأَذِنَ لِي فَدَخَلَ عَلَيْهِ فَسَأَلَهُ عَنِ الْحَلَالِ وَ الْحَرَامِ وَ الْأَحْكَامِ حَتَّى بَلَغَ سُؤَالُهُ التَّوْحِيدَ فَقَالَ أَبُو قُرَّةَ إِنَّا رُوِّينَا أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ قَسَمَ الرُّؤْيَةَ وَ الْكَلَامَ بَيْنَ اثْنَيْنِ فَقَسَمَ لِمُوسَى(ع) الْكَلَامَ وَ لِمُحَمَّدٍ(ص) الرُّؤْيَةَ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ(ع) فَمَنِ الْمُبَلِّغُ عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَى الثَّقَلَيْنِ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ وَ لا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً وَ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ أَ لَيْسَ مُحَمَّدٌ(ص) قَالَ بَلَى قَالَ فَكَيْفَ يَجِيءُ رَجُلٌ إِلَى الْخَلْقِ جَمِيعاً فَيُخْبِرُهُمْ أَنَّهُ جَاءَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ أَنَّهُ يَدْعُوهُمْ إِلَى اللَّهِ بِأَمْرِ اللَّهِ وَ يَقُولُ لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ وَ لا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً وَ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ثُمَّ يَقُولُ أَنَا رَأَيْتُهُ بِعَيْنِي وَ أَحَطْتُ بِهِ عِلْماً وَ هُوَ عَلَى صُورَةِ الْبَشَرِ أَ مَا يَسْتَحْيُونَ مَا قَدَرَتِ الزَّنَادِقَةُ أَنْ تَرْمِيَهُ بِهَذَا أَنْ يَكُونَ يَأْتِي عَنِ اللَّهِ بِشَيْءٍ ثُمَّ يَأْتِي بِخِلَافِهِ مِنْ وَجْهٍ آخَرَ قَالَ أَبُو قُرَّةَ فَإِنَّهُ يَقُولُ وَ لَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرى فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ(ع) إِنَّ بَعْدَ هَذِهِ الْآيَةِ مَا يَدُلُّ عَلَى مَا رَأَى حَيْثُ قَالَ ما كَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأى يَقُولُ مَا كَذَبَ فُؤَادُ مُحَمَّدٍ(ص) مَا رَأَتْ عَيْنَاهُ ثُمَّ أَخْبَرَ بِمَا رَأَى فَقَالَ لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ

الْكُبْرى فَآيَاتُ اللَّهِ غَيْرُ اللَّهِ وَ قَدْ قَالَ وَ لا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً فَإِذَا رَأَتْهُ الْأَبْصَارُ فَقَدْ أَحَاطَتْ بِهِ الْعِلْمُ وَ وَقَعَتِ الْمَعْرِفَةُ فَقَالَ أَبُو قُرَّةَ فَتُكَذِّبُ الرِّوَايَاتِ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ(ع) إِذَا كَانَتِ الرِّوَايَاتُ مُخَالِفَةً لِلْقُرْآنِ كَذَّبْتُ بِهَا وَ مَا أَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَا يُحِيطُ بِهِ عِلْمٌ وَ لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ.

متن سخن علامه مجلسی(ره): ثم اعلم أنه(ع) أشار فی هذا الخبر إلی دقيقة غفل عنها الأكثر و هی أن الأشاعرة وافقونا فی أن كنهه تعالی يستحيل أن يتمثل فی قوة عقلية حتی أن المحقق الدوانی نسبه إلی الأشاعرة موهما اتفاقهم عليه و جوزوا ارتسامه و تمثله فی قوة جسمانية و تجويز إدراک القوة الجسمانية لها دون العقلية بعيد عن العقل مستغرب فأشار(ع) إلی أن كل ما ينفی العلم بكنهه تعالی من السمع ينفی الرؤية أيضا فإن الكلام ليس فی رؤية عرض من أعراضه تعالی بل فی رؤية ذاته و هو نوع من العلم بكنهه تعالی.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): لا ملازمة بين الامرين فان حس البصر لاينال إلا الاضواء و الالوان، و أما جوهر الاجسام أعنی موضوع هذه الاعراض فلاينااله شئ من الحواس لاالبصر ولاغيره، و إنما طريق نيله الفكر و القياس و الرواية غير متعرضة لشئ من ذلک.

ترجمۀ حديث: صفوان بن يحيی می گويد: ابو قرّه (از محدثين مشهور) از من خواست او را به حضور امام رضا(ع) ببرم. از امام اذن گرفتم و ابو قرّه به حضور امام(ع) رسيد؛ مسائلی از حلال، حرام و احكام پرسيد تا رسيد به پرسش از توحيد:

ابو قرّه: بر ما روايت شده كه خداوند رؤيت و كلام را ميان دو كس تقسيم كرده؛ كلام را به موسی(ع) و رؤيت را به محمد(ص).

امام رضا(ع): پس آن کیست که از جانب خدا به انس و جنّ ابلاغ کرده: «لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ یُدْرِکُ الْأَبْصار[۱۵۱]» و «لا یُحیطُونَ بِهِ عِلْماً[۱۵۲]» و «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ[۱۵۳]». مگر محمد(ص) نبود؟

ابو قرّه: بلی.

امام(ع): چگونه مردی می آید به همهٔ مردم خبر می دهد که از جانب خدا آمده و آنان را به اَمر خدا دعوت می کند و می گوید: لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ یُدْرِکُ الْأَبْصار، و لا یُحیطُونَ بِهِ عِلْماً، و لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ، سپس می گوید: من او را دیده ام، و علمم به او احاطه کرد، و او به صورت بشر است–!؟! آیا حیاء نمی کنید؟ زندیق ها نتوانستند چنین بهتانی را (به آن حضرت بزنند) که چیزی از طرف خدا بیاورد سپس خلاف آن را به وجه دیگر، بیاورد.

ابو قرّه: خدا می فرماید: «وَ لَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْری[۱۵۴]»: و بار دیگر نیز او را دید.

امام(ع): به دنبال این آیه، آیه ای دلالت می کند که چه چیز را دیده است. آن جا که قبلاً چنین می گوید: «ما کَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأی[۱۵۵]» می گوید قلب محمد(ص) آن چه را که چشم هایش دیده، تکذیب نکرد (با چشم هایش دیده و قلبش نیز آن دیدن را تایید کرده است)، سپس خداوند خبر می دهد که آن چه دیده چه بوده است می فرماید: «لَقَدْ رَأی مِنْ آیاتِ رَبِّهِ الْکُبْری[۱۵۶]»: برخی از آیات بزرگ خدا را دید. آیات خدا غیر از خدا است.

---

[۱۵۱] سوره انعام، آیه ۱۰۳.

[۱۵۲] سوره طه، آیه ۱۱۰.

[۱۵۳] سوره شوری، آیه ۱۱.

[۱۵۴] سوره نجم، آیه ۱۳.

[۱۵۵] سوره نجم، آیه ۱۱.

[۱۵۶] سوره نجم، آیه ۱۸.

و فرموده است: نمی توانند بر او احاطه علمی داشته باشند، اگر دیدگان او را مشاهده کنند احاطه علمی بر او پیدا می کنند و (برذات او معرفة) حاصل می شود.

ابو قرّة: پس شما این روایت ها را تکذیب می کنید؟

امام(ع): وقتی که روایت ها مخالف قرآن باشند آن ها را تکذیب می کنم. و مسلمانان اجماع دارند که علم بر او احاطه نمی کند و چشم ها او را درک نمی کند و نیست هممثل او چیزی.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): ....سپس بدان که امام(ع) در این حدیث به نکتهٔ دقیقی اشاره کرده که اکثرِ (اهل علم) از آن غافل مانده اند. و آن نکته این است: اشعریان با ما شیعیان، در این که «محال است کنه خداوند متعال در قوّه عقلیه متمثّل شود» موافق هستند، حتی محقق دوانی این عقیده را به آنان طوری نسبت داده که اشاره می کند بر اجماع شان در این باور.

و از جانب دیگر آنان (اشاعره) جایز دانسته اند که خداوند متعال متمثّل شود و در قوّهٔ جسمیّه دارای شکل باشد.

و تجویز ادراک قوّهٔ جسمانیت، و عدم تجویز ادراک قوّهٔ عقلیه آن جسمانیّة، دور از عقل است و نسبت به عقل یک غریبه است.

امام(ع) اشاره کرده است که هر چه از سمع (قرآن و حدیث) امکان علم به کنه خدا را نفی می کند، رؤیت را نیز نفی می کند. زیرا سخن در مشاهدهٔ یک عَرَض از اعراض خداوند متعال نیست. بل سخن در رؤیت ذات اوست. و این نوعی از علم به کنه او است.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): هیچ ملازمه ای میان این دو امر، نیست. زیرا حسّ بینائی نایل نمی شود مگر نورها و رنگ ها را، و اما جوهر اجسام که موضوع این اعراض

است، هیچ کدام از حواس به آن نایل نمی شوند نه چشم و نه حس دیگر. و طریق نیل به جوهر فقط فکر و قیاس است. و حدیث با چیزی از این موضوع، کاری ندارد.

بررسی: امام(ع) در آخرین جملاتش فرمود: هیچ علمی به او احاطه ندارد و چشم ها او را درک نمی کند.

علامه مجلسی می گوید: موضوع بحث، هم در علم و هم در رؤیت ذات خداوند است نه اَعراض. زیرا همگان معتقد هستند که خداوند عَرَض ندارد. پس:

۱- علم بر خدا، یعنی علم بر ذات خدا.

۲- رؤیت خدا، یعنی رؤیت ذات خدا.

اَشعریان معتقد هستند که خداوند در قوّهٔ عقلی بشر قابل تمثّل نیست. و از جانب دیگر (بویژه در تفسیر آیه علی العرش استوی) معتقد هستند که بشر می تواند در قوّهٔ مجسّم کنندهٔ ذهنی خود، جسمانیتی برای خداوند، تجسّم کند.

این دو باور با همدیگر سازگار نیست که قوّه عقل نتواند شکل و مثالی برای خدا تصور کند، اما قوّهٔ مجسم کنندهٔ ذهن بتواند تصوری از جسمانیت خدا داشته باشد.

ملازمه: برداشت علامه طباطبائی از سخن مجلسی این است که او ملازمه ای میان «امکان شکل وصورت عقلی» و «شکل و صورت ذهنی» برقرار کرده است. و می گوید: چنین ملازمه ای وجود ندارد.

در حالی که مجلسی کاری با ملازمه ندارد بل نظرش به قاعده «سالبه بانتفاء موضوع» است، می گوید: وقتی که عقل اجازه نمی دهد که صورت و شکل دربارهٔ خداوند متعال، تصوّر شود، پس هیچ زمینه ای و جوازی برای صورت و شکل ذهنی نمی ماند و جواز صورت و شکل ذهنی سالبه بانتفاء موضوع می گردد. در حالی که اشعریان معتقد هستند که خداوند به صورت جسمواره ای بر سریر عرش نشسته است.

و این عدم توجه علامه طباطبائی، بسی شگفت است و شگفت تر از آن، ادامه کلامش است که می فرماید: حس بصر نایل نمی شود مگر به اضواء و الوان، اما به جوهر، باید با فکر و قیاس نایل شد.

این فرمایش کاملاً مصداق «مصادره بمطلوب» است، زیرا مجلسی اَعراض را– از آن جمله اضواء و الوان را– از موضوع بحث خارج کرد و گفت «موضوع بحث رؤیت ذات است». اگر طباطبائی(ره) ایرادی داشت باید به این سخن مجلسی وارد می کرد، نه این که سخنش را بر جوهر و عرض مبتنی می کرد. یعنی اول باید ثابت می کرد که موضوع سخن «رؤیت ذات» نیست سپس این سخن را می گفت.

۴۳

بحثی در حقیقت صفات خداوند متعال.

ج۴ ص۶۲.

متن حدیث: الْحُسَیْنِ بْنِ خَالِدٍ قَالَ سَمِعْتُ الرِّضَا عَلِیَّ بْنَ مُوسَی(ع) یَقُولُ لَمْ یَزَلِ اللَّهُ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی عَالِماً قَادِراً حَیّاً قَدِیماً سَمِیعاً بَصِیراً فَقُلْتُ لَهُ یَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ إِنَّ قَوْماً یَقُولُونَ إِنَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَمْ یَزَلْ عَالِماً بِعِلْمٍ وَ قَادِراً بِقُدْرَةٍ وَ حَیّاً بِحَیَاةٍ وَ قَدِیماً بِقِدَمٍ وَ سَمِیعاً بِسَمْعٍ وَ بَصِیراً بِبَصَرٍ فَقَالَ(ع) مَنْ قَالَ بِذَلِکَ وَ دَانَ بِهِ فَقَدِ اتَّخَذَ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَی وَ لَیْسَ مِنْ وَلَایَتِنَا عَلَی شَیْ‏ءٍ ثُمَّ قَالَ(ع) لَمْ یَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَالِماً قَادِراً حَیّاً قَدِیماً سَمِیعاً بَصِیراً لِذَاتِهِ تَعَالَی عَمَّا یَقُولُ الْمُشْرِکُونَ وَ الْمُشَبِّهُونَ عُلُوّاً کَبِیراً.

متن سخن علامه مجلسی(ره): بیان اعلم أن أکثر أخبار هذا الباب تدل علی نفی زیادة الصفات أی علی نفی صفات موجودة زائدة علی ذاته تعالی و أما کونها عین ذاته تعالی بمعنی أنها تصدق علیها أو أنها قائمة مقام الصفات الحاصلة فی غیره تعالی أو أنها أمور اعتباریة غیر موجودة فی الخارج واجبة الثبوت لذاته تعالی فلا نصّ فیها علی شیء منها و إن کان الظاهر من بعضها أحد المعنیین الأولین و لتحقیق الکلام فی ذلک مقام آخر.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): و هذا من عجیب الکلام و دلالة الروایات علی عینیة الصفات للذات مما لاغبار علیها بمعنی أن لله سبحانه مثلا علما حقیقة بالاشیاء لا مجازا و لا أثر العلم و نتیجته و هذا العلم بذاته لا بصفة غیر ذاته.

ترجمهٔ حدیث: حسین بن خالد می گوید: شنیدم از رضا علی بن موسی(ع) فرمود: خداوند تبارک و تعالی، از اَزل، عالم، قادر، حیّ، قدیم، سمیع و بصیر بود و هست.

گفتم: ای فرزند رسول خدا(ص)، گروهی می گویند: خداوند عزّ و جلّ، از اَزل عالم بود به همراه علم، قادر بود به همراه قدرت، حیّ بود به همراه حیات، قدیم بود به همراه قِدم، سمیع بود به همراه سمع و بصیر بود به همراه بصر.

فرمود: هر کس به آن معتقد باشد و آن را دین خود قرار دهد، پس به همراه خدا خدایان دیگر برگزیده است. و چنین شخصی بر چیزی از ولایت ما نیست.

سپس فرمود: خداوند عزّ و جلّ از اَزل، عالم، قادر، حیّ، قدیم، سمیع و بصیر بود باذاتش. (نه با صفات). منزّه و برتر است از آن چه مشرکان و فرقهٔ «مشبّهه» می گویند، برتری کبیر و کبریائی.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): بیان: بدان که اکثر حدیث های این باب دلالت می کنند بر نفی افزودگی صفات. یعنی دلالت می کنند بر نفی «صفاتی که وجود داشته باشند و بر ذات متعال خدا افزوده شده باشند». اما اگر گفته شود صفات خداوند متعال عین ذاتش است [به یکی از معانی زیر]:

۱- یعنی صفات صدق می کنند بر ذات خداوند.

۲- صفات خداوند، قائم مقام صفاتی است که در غیر خدا هستند.

۳- صفات خداوند، امور اعتباریّه هستند که وجود خارجی ندارند اما واجب الثبوت هستند بر ذات خداوند متعال.

برای هیچ کدام از این معانی [سه گانه] نصّی (در قرآن و حدیث) وجود ندارد. گرچه دو معنی اول و دوم، از ظاهر برخی (از آیات و احادیث) بر می آید. و برای تحقیق این بحث مقام دیگری باید.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): این (سخن مجلسی) از عجایب گفتار است؛ و دلالت روایات بر این که «صفات عین ذات هستند»، چیزی است که هیچ غباری بر آن نیست، بدین معنی که خداوند سبحان (مثلاً) حقیقتاً بر اشیاء علم دارد، نه مجازاً. و اَثر علم او و نیز نتیجهٔ علمش مجازی نیست. و این علم با ذات او است نه با صفتی غیر از ذاتش.

بررسی: اولاً: بدیهی است که موضوع بحث «علم حقیقی» است و هیچ کسی اعم از عالم و عوام، علم خدا را مجازی نمی داند. و بنا نیست طرفین بحث که هر دو بزرگوار و هر دو علامه هستند، در واضحات بحث کنند.

ثانیاً: علامه مجلسی نمی گوید که دلالتی وجود ندارد، می گوید: دلالت نصّی وجود ندارد.

درست است: او دلالت را به «دلالت ظاهری» منحصر می کند. و این انحصار، دلالت را غبار آلود می کند. اینک حلّ این مسئله که آیا چنین غباری هست یا نیست، با چه طریق ممکن است؟ راه حلّ این مسئله این است که علامه طباطبائی برای نظریه خودش، نصّی بیاورد تا این غبار از بین برود. اما چنین نصّی وجود ندارد.

موضوع اصلی بحث این است: بر اصطلاحِ «صفات خدا عین ذاتش است» که اصطلاح رایج در میان ما است، دلیل نصّی داریم یا نه؟-؟ در آیه ای یا حدیثی آمده است که «صفات الله عین ذاته»؟

حتی در همین حدیث مورد بحث ما، امام رضا(ع) با «لذاته» تعبیر کرده است که ظاهرترین ظهور را همین حدیث دارد. وقتی که این حدیث، نصّ در موضوع ما نیست، تکلیف دیگر ظواهر، روشن است.

اتفاقاً: کسی می تواند بگوید: چون قرآن و اهل بیت(ع) از تعبیر با «صفات الله عین ذاته»، خودداری کرده اند، نشان می دهد که چنین تعبیری را نمی پسندند و گرنه برای شان خیلی آسان بود آن تعبیر را به کار ببرند و مسئله برای همگان تمام شود.

از قضا: اصطلاحِ «صفات خدا عین ذاتش است» خالی از اشکال اساسی نیست. زیرا در عین حال که همهٔ صفات زاید بر ذات را نفی می کند، یک صفت بزرگ بر خدا اثبات می کند و آن همین اصطلاح است که دقیقاً صفتِ خدا می شود. که: صفت خداوند این است که همه صفاتش عین ذاتش است. در نتیجه خداوند (نعوذ بالله) مرکّب می شود از ذات و از همین صفت بزرگ.

و این است حکمت پرهیز آنان از چنین اصطلاحی.

باید طوری تعبیر شود که نتیجه اش اثبات این صفت هم نباشد.

بهتر است، بل وظیفهٔ واجب و مسلّم است که در این باره از خود اهل بیت(ع) پیروی کنیم که با جدّی ترین و نصّ ترین بیان فرموده اند:

۱– در خطبه امام رضا(ع) که در مبحث شماره ۳۸ به شرح رفت، امام فرمود: «فاسمائه تعبیرٌ».– و صفات همان اسماء هستند. مثلاً قادر هم اسم است و هم صفت، همچنین همهٔ اسماء و صفات.

۲– احادیث باب «حدوث اسماء» و احادیث باب «معانی الاسماء و اشتقاقها» در کافی به ویژه حدیث شماره ۷ همین باب دوم که در ذیل آن امام جواد(ع) می فرماید: «فقولک إِنَّ اللَّهَ قَدِيرٌ خَبَّرْتَ أَنَّهُ لَا يُعْجِزُهُ شَيْءٌ فَنَفَيْتَ بِالْكَلِمَةِ الْعَجْزَ وَ جَعَلْتَ الْعَجْزَ سِوَاهُ وَ كَذَلِكَ قَوْلُكَ عَالِمٌ إِنَّمَا نَفَيْتَ بِالْكَلِمَةِ الْجَهْلَ وَ جَعَلْتَ الْجَهْلَ سِوَاهُ...[۱۵۷]».

یعنی: خدا قادر است= عجز به ساحت مقدس او راه ندارد.

[۱۵۷] کافی، ج۱ ص۱۱۷ چاپ دارالاضواء– از ابواب کتاب التوحید.

خدا عالم است= جهل بر ساحت مقدس او راه ندارد.

و همچنین دیگر اسماء و صفات.

۳- سنت و سبک و ادبیات قرآن و اهل بیت(ع) این است که: همیشه دربارهٔ خداوند متعال، تعاریف و تعبیرهای «سلبی» را به کار می گرفتند، و گزاره های «ایجابی» را نیز به معنی سلبی تفسیر می کنند (همان طور که در حدیث بالا دیدیم). زیرا قضیه ها، گزاره ها و احکام ایجابی، صفت یا صفاتی را بر خدا اثبات می کنند.

۴- و مهم تر این که در مبحث شماره ۵۴ خواهیم دید که امام صادق(ع) می فرماید: «يُسَمَّى بِأَسْمَائِهِ فَهُوَ غَيْرُ أَسْمَائِهِ». که اسماء همان صفات هستند غیر او هستند. بنابراین؛ اصطلاح «صفات خدا عین ذاتش هستند» با اشکال اساسی مواجه است.

تذکّر: در این باره حدیثی هست که ابوبصیر از امام صادق(ع) نقل کرده، در نگاه اول گمان می شود که نصّ است بر این که صفات خداوند عین ذاتش است. این حدیث موضوع مبحث شماره ۴۵ ما است که خواهد آمد.

۴۴

علامه طباطبائی در مقام تکمیل سخن محقق دوانی

(و بحثی در موجَب)

ج۴ ص۶۳.

متن سخن محقق دوانی بنقل علامه مجلسی(ره): قال المحقق الدوانی لا خلاف بین المتکلمین کلهم و الحکماء فی کونه تعالی عالما قدیرا مریدا متکلما و هکذا فی سائر الصفات و لکنهم یخالفوا فی أن الصفات عین ذاته أو غیر ذاته أو لا هو و لا غیره.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): من أهل السنة.

ترجمهٔ نقل علامه مجلسی(ره): محقق دوانی[۱۵۸] می گوید: در میان متکلمین همگی و حکما (فلاسفه)، در این که خداوند عالم، قدیر، مرید، متکلّم است، اختلافی نیست. و همچنین در دیگر صفات. لیکن اختلاف کرده اند در این که آیا صفات عین ذات هستند، یا غیر از ذات، یا نه عین ذات هستند و نه غیر از ذات.

معتزله و فلاسفه به نظر اول معتقد هستند.

جمهور متکلّمین به قول دوم (صفات غیر ذات هستند) قائل هستند.

---

[۱۵۸] جلال الدّین محمد بن سعد کازرونی.

و اشعری به عقیده سوم (صفات نه عین ذات هستند و نه غیر ذات) معتقد است.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): از اهل سنّت.

بررسی: مرحوم طباطبائی این تک جمله را برای توضیح مقصود دوانی از جملهٔ «جمهور المتکلمین»، نوشته است.

دوانی دو نحله بزرگ از متکلّمین معتزله و اشعری را به طور جدا آورده و نظرشان را مشخص کرده است. سپس با لفظ «جمهور» دیگر متکلّمین در جامعه اسلامی که پیرو آن دو نحله نبوده اند، را آورده است و می گوید اینان معتقد هستند که صفات خدا غیر از ذاتش است.

علامه طباطبائی تذکر می دهد که متکلّمین شیعه با این جمهور، همراه نیستند و صفات خدا را غیر ذات خدا نمی دانند. اما بیان نکرده است که نظر متکلّمین شیعه چیست. لیکن از محتوای نقدی که بر سخن علامه مجلسی در شماره پیش (شماره ۴۳) مرقوم فرموده، و مشاهده کردیم که با تعجب بر مجلسی خرده گرفته است، معلوم می شود که به نظر ایشان متکلّمین شیعه به «صفات خدا عین ذاتش است» معتقد هستند.

و این از جهتی درست است زیرا در قلم و بیان علمای ما این اصطلاح جاری هست. اما نظر به این که چنین اصطلاحی نه در قرآن آمده و نه در حدیث، بل در حدیث- همان طور که در مبحث ۴۳ دیدیم- خلاف آن آمده است، بنابراین، بی تردید آنان که به دقت نگریسته اند، اصطلاح مذکور را از باب «ضیق و خناق» به کار برده اند، و این اصطلاح به شرط ضیق و خناق، صحیح است وگرنه نادرست است به ویژه از دیدگاه کلام و روش متکلّمین شیعه که مواظب هستند از دایره قرآن و حدیث خارج نشوند.

اما سخن محقق دوانی دربارهٔ فلاسفه، همراه با کلّی گوئی است. زیرا ارسطوئیان اصیل، خدا را «مرید» -دارای اراده- نمی دانند و نمی توانند بدانند. چون خدای آنان «علّت» و «علة

العلل» است. و چون خدا مطلق است و نقصی در او نیست پس او «علت تامّه» است، و علت تامّه هرگز نمی تواند جدای از معلول خود باشد. وقتی که علّت تامه شد، وجود معلول واجب می شود. یعنی واجب الوجود واجب المعلول هم هست. و چنین خدائی «موجَب» و بی اراده است نمی تواند که خلق نکند، و به هیچوجه نمی تواند دارای اراده باشد.

این ویژگی خدای ارسطو و ارسطوئیان، در نظر همهٔ اندیشمندان دنیا یک اصل شناخته شده، مسلّم و بدیهی است از آن جمله به سخن ارنست رنان و ویل دورانت[۱۵۹]، پیش تر اشاره شد که می گویند: بی چاره خدای ارسطو لمیده بر سریر خود فقط به صدور خلق از وجود خود، نظاره می کند.

این تنها ارسطوئیان ما هستند که نظر اسلام را بر بینش ارسطوئی تحمیل کرده اند و شعار می دهند که خدا مرید و با اراده است. شعاری که هرگز و به هیچوجه با اصول ارسطوئی سازگاری ندارد. و مهمتر این که حضرات هرگز در مقام بیان و پاسخ این پرسش ها نیامده اند که: چگونه ممکن است «مصدر» اراده هم داشته باشد؟ علت تامه چگونه می تواند از تحقق معلول خود جلوگیری کند؟ مگر تخلّف معلول از علت تامه، محال نیست؟ آیا خداوند علت ناقصه است؟ و... و...

بحثی در موجب:

آقائی در حوزه علمیه شرحی بر فصوص محی الدین تحت عنوان «ممدّ الهمم» نوشته و زیر بار سنگینی رفته و خواسته است خدای ارسطو، خدای محی الدینیان و خدای صدرویان را یکجا، از موجب و بی اراده بودن، نجات دهد. موضوع سخنش «قِدم زمانی مخلوق» است و در مقام ردّ قول متکلّمین که مخلوق را قدیم نمی دانند، می گوید[۱۶۰]:

---

[۱۵۹] لذّات فلسفه، بخش ارسطو.

[۱۶۰] ممدالهمم ص۲۸.

دیگر آن که حق (خدا) را علت ناقصه پنداشتند نه تامه، زیرا بین او و فیض او و مقدار امتدادی آورده اند. می پرسیم این انتظار و امتداد برای چیست؟ یا علت تامه است یا ناقصه، در صورت اولی، معلول از او منفک نمی شود. در صورت ثانیه خدا نیست.

پاسخ: اولاً: مکتب قرآن و اهل بیت(ع) اساساً خدا را «علت» نمی دانند. او را «موجِد» و «پدیده اولیه جهان» را موجَد می دانند که خدا آن را با «اَمر کن فیکون» ایجاد کرده است. و نیز خدا را مشمول قانون علت و معلول، نمی دانند. اوست که این قانون را ایجاد کرده است و بقول امام رضا(ع) و امیرالمومنین(ع): كَيْفَ يَجْرِى عَلَيْهِ مَا هُوَ أَجْرَاه[۱۶۱]؟

ثانیاً: این مکتب، مخلوقات را و حتی آن پدیدهٔ اولیه را «فیض وجود خدا» نمی داند، آن ها را موجَد و مخلوق خدا می داند، هیچ چیزی از ذات مقدس خدا فیضان نمی کند، فیضان و صدور هر دو تجزیه و ترکیب ذات را لازم گرفته اند، با هر تاویل و با هر توجیه.

ثالثاً: سخن از «انتظار» نیست، انتظار از خواصّ مخلوقات است، بل «اراده» است و معنی اراده این است. چون موجَب نیست و اراده نکرده بود نیافریده بود.

ادامه می دهد: وانگهی می پرسیم تخصیص خلقت عالم در آن وقت چه بود. چرا پیشتر یا پس تر واقع نشد. بالجمله متکلّمین راه صواب نپیمودند و به خیال و پندار عامیانه سخن گفتند.

پاسخ: آنان که مدّعی کشف و شهود هستند، چرائی این تخصیص را از خود خدا بپرسند و بگویند: چرا مرید هستی و اراده داری اراده ات را مختصّ کردی؟ جوابی که ما می دهیم علمی و فلسفی است (نه کلامی) می گوئیم: اگر مخلوق، قدیم باشد- به هر معنی و با هر تاویل و با هر توجیه،- خداوند موجب و بی اراده می شود. و خدای بی اراده خدا نیست.

---

[۱۶۱] در خطبه امام رضا(ع) گذشت. مبحث ۳۸.

ادامه می دهد: متکلّم در این مقام بر حکیم اعتراض دارد که، آیا مبدأ عالم را فاعل مختار می دانید یا موجَب و اگر انفکاک معلول از علت، قدیماً یعنی ازلاً جایز نباشد یعنی نتوان عالَم را که فعل اوست، از او جدا دانست و تا او بود فعلش هم بالضّروره با او باشد، این معنی عبارت اخرای اضطرار است که موجَب گویند. چنانکه نار در احراقش مضطرّ و موجَب است، جز این نتواند کند و کسی که از پشت بامی افتاد، در افتادنش موجَب و مضطرّ است که نمی تواند برگردد. و اگر فعل حق [خدا] چنین است پس خدای متعال فاعل موجَب است نه مختار، زیرا فاعل مختار آن کسی است که إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل و اینجا إن لم یشأ لم یفعل صادق نیست. پس فاعل مختار نیست.

پاسخ: بنده بحث فلسفی می کنم نه بعنوان متکلّم. و عرض می کنم ایشان نظر متکلمین را به طور نادرست مطرح کرده اند حتی نظر خودشان را. زیرا: اولاً معلوم نکردند که آفرینش، فیض خدا است یا فعل خدا؟-؟ میان این دو باصطلاح از زمین تا آسمان فرق هست. ما آفرینش را فعل خدا می دانیم و حضرات آفرینش را فیضان ذات مقدس خدا می دانند، این کجا و آن کجا. با گذاشتن نام فعل بر فیضان، و با تغییر لفظ، چیزی عوض نمی شود.

ثانیاً: به کدام دلیل، ارسطوئیان، محی الدینیان و صدرویان، حکیم هستند؟ کجای بینش شان حکمت است.

اما از نظر عقل: کدام عقل می پذیرد که انتزاعات ذهنی و فرض های ذهنی (ذهن که می تواند شریک باری را نیز فرض کند)، حکمت است؟ همان طور که در مباحث پیش به شرح رفت که آن چه در ارسطوئیات به کار نرفته عقل است. آنان ذهن را با عقل و مذهون را با معقول، عوضی گرفته اند.

و اما از نظر قرآن: در آیه دوم سوره جمعه می فرماید: «هُوَ الَّذی بَعَثَ فِی الْأُمِّیِّینَ رَسُولاً مِنْهُمْ یَتْلُوا عَلَیْهِمْ آیاتِهِ وَ یُزَکِّیهِمْ وَ یُعَلِّمُهُمُ الْکِتابَ وَ الْحِکْمَةَ وَ إِنْ کانُوا مِنْ قَبْلُ لَفی ضَلالٍ

مُبینٍ»، یاد دادن حکمت بر امّت، رسالت پیامبر(ص) است؛ اگر ارسطوئیات، محی الدینیات و صدرویات، حکمت باشند، بی تردید (نعوذ بالله) پیامبر به رسالت خود عمل نکرده است. زیرا چیزی از آن ها را به امتش یاد نداده است.

مصادره کردن عنوان حکیم، و تملک آن، برای نشان دادن خود خواهی های حضرات و روحیه غیر صادق شان، کافی است.

ثالثاً: هنوز اول بحث است که آیا خداوند «مبدأ عالم» است؟ همهٔ پیروان مکتب قرآن و اهل بیت(ع) و اصحاب ائمّه(ع) چنین اصطلاحی را مصداق «قول زور» می دانند. خدا مبدأ عالم نیست بل «مُبدِء عالم» است. ایشان ابتدا اصل مورد باور خودشان را به دیگران نسبت می دهند، آن گاه محاکمه می کنند. اگر مَبدأ بودن خدا پذیرفته شود، دیگر چه جای بحث می ماند، خدا می شود «مصدر»، «مَفاض» و موجَب، و مخلوق نیز قدیم می گردد و دیگر همه چیز تمام.

چه کسی گفته است خداوند مَبدأ است؟ کدام دلیل بر این سخن هست؟ مگر به صرف ادعا همه چیز درست می شود؟! مَبدأ بودن خدا (با هر تاویل و با هر توجیه و با هر برداشت ذهنی) تجزیه او را لازم گرفته، و تجزیه نیز ترکیب را. خدای شان مرکب است.

رابعاً: می گوید «اگر انفکاک معلول از علّت، قدیماً...».

گفته شد که پیروان مکتب قرآن و اهل بیت(ع) اساساً خدا را علت نمی دانند. و اگر یک متکلمی دربارهٔ خدا سخن از علت گفته باشد باور نادرست خودش را گفته است.

خامساً: از زبان متکلم می گوید: «...پس خدا فاعل موجَب است نه فاعل مختار». باز هم باید گفت که اگر یک متکلم چنین سخن گفته باشد نظر ناقص خود را گفته است، بل ما می گوئیم: اساساً اگر خدا موجب باشد «فاعل» نیست تا فاعل موجب باشد یا نه.

سادساً: در پایان نظر پیروان قرآن و اهل بیت(ع) را به خوبی آورده است که: فاعل مختار کسی است که إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل، اینجا إن لم یشأ لم یفعل صادق نیست. پس فاعل مختار نیست.

آن گاه ادامه می دهد: حکیم در جواب گوید: شاءَ و فَعَلَ ازلاً، و آن شق دوم را لَم یشأ ازلاً و فاعل مختار بودن با اختیار کردن یک جانب منافات ندارد.

پاسخ: سخن در این طرف قضیّه نیست که «شاءَ و فَعَل»، سخن در آن طرف قضیه است که آیا می توانست نیافریند؟ آیا می توانست آن جانب دیگر را اختیار کند؟ مگر معنی اراده این نیست که به هر دو طرف، و به هر دو جانب قادر باشد-؟

همین چند سطر که نقل کردیم کافی است که حضرات خدا را به آن طرف و نسبت به آن جانب قادر نمی دانند. و جانب دیگر را محال می دانند. آیا معنی مضطرّ و موجَب غیر از این است؟

عرض کردم: حضرت ایشان زیر بار سنگین رفته است و خواسته است آن مسئله بزرگ را که سران هر سه نحله باصطلاح با ماست مالی از آن عبور کرده اند، حلّ کند؛ کمر همّت بر بسته لیکن این چنین.

۴۵

دربارهٔ علم، قدرت، سمع و بصر خداوند متعال

ج۴ ص۷۱ و ۷۲.

متن حدیث: مَاجِیلُویهِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنِ الطَّیَالِسِیِّ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ ابْنِ مُسْکَانَ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه(ع) یَقُولُ لَمْ یَزَلِ اللَّهُ جَلَّ وَ عَزَّ رَبُّنَا وَ الْعِلْمُ ذَاتُهُ وَ لَا مَعْلُومَ وَ السَّمْعُ ذَاتُهُ وَ لَا مَسْمُوعَ وَ الْبَصَرُ ذَاتُهُ وَ لَا مُبْصَرَ وَ الْقُدْرَةُ ذَاتُهُ وَ لَا مَقْدُورَ فَلَمَّا أَحْدَثَ الْأَشْیَاءَ وَ کَانَ الْمَعْلُومُ وَقَعَ الْعِلْمُ مِنْهُ عَلَى الْمَعْلُومِ وَ السَّمْعُ عَلَى الْمَسْمُوعِ وَ الْبَصَرُ عَلَى الْمُبْصَرِ وَ الْقُدْرَةُ عَلَى الْمَقْدُورِ قَالَ قُلْتُ فَلَمْ یَزَلِ اللَّهُ مُتَکَلِّماً قَالَ إِنَّ الْکَلَامَ صِفَةٌ مُحْدَثَةٌ لَیْسَتْ بِأَزَلِیَّةٍ کَانَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ وَ لَا مُتَکَلِّمَ.

متن سخن علامه مجلسی(ره): بیان: قوله(ع) وقع العلم منه على المعلوم أی وقع على ما کان معلوما فی الأزل و انطبق علیه و تحقق مصداقه و لیس المقصود تعلّقه به تعلّقا لم یکن قبل الإیجاد. أو المراد بوقوع العلم على المعلوم العلم به على أنه حاضر موجود و کان قد تعلق العلم به قبل ذلک على وجه الغیبة و أنه سیوجد و التغیر یرجع إلى المعلوم لا إلى العلم. و تحقیق المقام أن علمه تعالى بأنّ شیئا وجد هو عین العلم الذی کان له تعالى بأنه سیوجد فإن العلم بالقضیة إنما یتغیّر بتغیّرها و هو إما بتغیّر موضوعها أو محمولها و المعلوم هاهنا هی القضیة القائلة بأن زیدا موجود فی الوقت الفلانی و لا یخفى أن زیدا لا

یتغیّر معناه بحضوره و غیبته نعم یمکن أن یشار إلیه إشارة خاصة بالموجود حین وجوده و لا یمکن فی غیره و تفاوت الإشارة إلی الموضوع لا یؤثر فی تفاوت العلم بالقضیة و نفس تفاوت الإشارة راجع إلی تغیر المعلوم لا العلم.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): العلم الذی لا یتغیر حاله مع وجود المعلوم الخارجی و عدمه و قبله و بعده کما هو لازم هذا البیان علم کلی و سیأتی طعن المؤلف علی من یقول به، و الحق أن علمه تعالی حضوری لاحصولی و تفصیل بیانه فی محله و علیه ینبغی أن یوجّه الخبر لا علی العلم الحصولی.

ترجمۀ حدیث: ابو بصیر می گوید: شنیدم از امام صادق(ع) که می فرمود: خداوند (جلّ و عزّ) پروردگار ما، از اَزل بود، علم ذاتش بود در حالی که معلومی وجود نداشت، سمع ذاتش بود در حالی که مسموعی وجود نداشت، بصر ذاتش بود در حالی که چیز قابل مشاهده ای وجود نداشت، قدرت ذاتش بود در حالی که مقدوری وجود نداشت. آن گاه که اشیاء را احداث کرد و «معلوم»، به وجود آمد علم او بر معلوم واقع شد. و سمع بر مسموع، و بصر بر مُبصَر، و قدرت بر مقدور.

ابو بصیر می گوید: گفتم: پس همچنان از اَزل متکلّم بود؟ فرمود: کلام صفت حادث شده است اَزلی نیست، خداوند بود و متکلِّم (سخن) وجود نداشت.

ترجمۀ سخن علامه مجلسی(ره): بیان: سخن امام(ع) که می فرماید «وقع العلم منه علی المعلوم»، یعنی واقع شد بر آن چه از اَزل معلوم بود که مصداقش محقق گشت و با آن منطبق شد. و مقصود این نیست که علم بر معلوم تعلّق یافت، تعلّقی که قبل از ایجادِ معلوم، نبود.

یا مراد از «وقوع علم بر معلوم»، علم بر حضور معلوم است که موجود شده (و قبلاً موجود نبود)، پیش از آن علم به وجود آن بر وجه غیبت بود که به وجود خواهد آمد. (علم

خدا بر معلوم غایب، بود و اینک بر معلوم حاضر است. و گمان نکنید که تغییری در علم خدا حاصل شده. زیرا:) تغیّر در معلوم رخ داده نه در علم خدا.

و تحقیق این مطلب این است که: علم خدای متعال بر این که «چیزی به وجود آمد» عین همان علم است که بود بر این که «آن چیز به وجود خواهد آمد»، (و هیچ تغییری در علم حاصل نشده). زیرا علم به یک قضیّه و گزاره، فقط با تغییر آن قضیّه، تغییر می یابد. و تغییر قضیه یا با تغییر موضوع آن است و یا با تغییر محمول آن.

و معلوم، در این جا عبارت است از قضیه ای که می گوید: «زید موجود است در فلان وقت». آن گاه که زید به وجود می آید، (موضوع این قضیه که «زید» است تغییر نمی یابد. زیرا) بدیهی است که معنای زید با حضور و غیبتش تغییر نمی یابد. بلی درست است: وقتی که او وجود دارد اشاره به او ممکن است، اشاره ای که در حین عدم وجودش، ممکن نبود.

و تفاوت اشاره بر موضوع، در علم به آن موضوع، تفاوتی را در علم به قضیه، ایجاد نمی کند. و خود تفاوت اشاره، بر می گردد به تغیّر معلوم، نه به تغیّر علم.

ترجمهٔ سخن علامه طباطبائی(ره): علمی که با وجود خارجی معلوم و عدم آن، یا پیش از وجودش و بعد از وجودش، تغییر نمی یابد، «علم کلّی» است. همان طور که لازمهٔ این بیان مجلسی نیز همین است. و در (مباحث بعدی) خواهد آمد که مؤلف (مجلسی) به کسی که چنین نظری دارد، ایراد خواهد گرفت.

و حق این است که: علم خداوند متعال حضوری است نه حصولی. و سزاوار است که این حدیث بر اساس آن (علم حضوری) توجیه شود نه بر اساس علم حصولی. تفصیل این مطلب در محل خود.

بررسی: می فرماید: ۱– آن علم خدا که تغییر نمی یابد، علم کلّی است. و لازمه سخن مجلسی نیز همین است.

اما مراد مجلسی این نیست که خداوند دو نوع علم دارد: یک علم کلّی دارد که تغییر نمی یابد. و بر هر چیزی که در خارج وجود دارد نیز علم دارد و این علم دوم با تغییر موجود خارجی، تغییر می یابد.

مثال: درختی که قرار است به وجود بیاید و هنوز نیامده، علم خدا بر آن درخت، علم کلّی است و این علم کلّی هرگز تغییر نمی کند اما وقتی که درخت به وجود می آید، خداوند به آن درخت جزئی خارجی، علم جزئی دارد. وقتی که آن درخت خشک شده و پوسیده می شود، علم خدا نیز به درخت پوسیده هست که باز جزئی است و دیگر علم جزئی به آن درخت سبز، وجود ندارد.

و به عبارت خلاصه تر: مجلسی نمی گوید علم خدا بر مراحل وجودی آن درخت، متغیر است به حسب تغییرات درخت.

بل می گوید: چون علم خدا پیشاپیش بر همه مراحل وجودی درخت در خارج، بود این علم تغییر نمی کند.

۲- می فرماید: مجلسی(ره) این نظر را در مباحث آینده، رد کرده است در حالی که همین سخنش آن را لازم گرفته است.

درست است و حق با علامه طباطبائی است اگر بخواهیم مسئله را با عینک منطق ارسطوئی بررسی کنیم.

اما موضوع این بحث، یک موضوع فلسفی است نه موضوعی از موضوعات علم ذهن شناسی و مفاهیم شناسی.

پیش تر بیان شد که منطق ارسطوئی (بر خلاف نظر مخالفینش از جمله دکارت) یک منطق صحیح است لیکن منطق علم ذهن شناسی و مفاهیم شناسی است، نه منطق فلسفه. و به کارگیری آن در فلسفه که کارش شناخت جهان واقعی است که در خارج از ذهن وجود عینی دارد، یک کار نادرست است. ارسطوئیان باید از عرصهٔ ذهن خارج نشوند و درباره

موجودات واقعی (از خدا تا همه چیز) نظر ندهند. زیرا ناچار می شوند که جهان واقعی را وارونه کنند که کرده اند.

کلّی یک برداشت ذهنی از موجودات خارجی است. کلّی وجود خارجی یعنی وجود واقعی ندارد، ذهن آن را می سازد. کلّی فقط یک اعتبار و «فرض» است گرچه اعتبار و فرض درست، است. و کاملاً مورد نیاز اندیشه بشری است.

علم کلّی: کسی که کشور چین را ندیده است، او علم کلی دارد که کشوری به نام چین وجود داد، دارای سرزمین، شهرها، روستاها و... این علم او نسبت به آن کشور، کلی است که به جزئیات موجود که واقعاً در آن جا وجود دارند علم ندارد. وقتی که به آن کشور می رود بر جزئیاتی که در آن جا می بیند علم پیدا می کند.

بدیهی است با پیدایش علم جزئی، تغییراتی نیز در آن علم کلی پیش خواهد آمد. زیرا بخش هائی از آن علم کلی مطابق واقعیت خارجی خواهد بود و بخش هائی نیز غیر مطابق. و آن شخص به اشتباهات خود در علم کلی که داشت پی خواهد برد.

اما علم خدا، علم خدا است و (نعوذ باللّه) هیچ خللی در آن نیست. پس با پدید شدن اشیاء هیچ تغییری در علم خدا حاصل نخواهد شد. حتی با تغییرات بعدی آن اشیاء باز تغییری در علم او، رخ نخواهد داد. زیرا همهٔ آن تغییرات نیز پیشاپیش در آن علم خدا معلوم بود.

اما مجلسی(ره) نام این علم را «علم کلّی» نمی گذارد. زیرا:

۱- کلی همان طور که بیان شد یک برداشت ذهنی است و ذهن، مخلوق خداست و خداوند از داشتن ذهن منزّه است. و سخن امام رضا(ع) را در مبحث ۳۸ دیدیم که فرمود: کیف یجری علیه ما هو اجراه؟

۲- موضوع بحث حدیث که فرمایش امام صادق(ع) است، علم خدا است. علم خدا که واقعیت خارجی دارد، نه صرفاً یک مفهوم ذهنی باشد.

خود ارسطوئیان معتقد هستند که علم خدا عین ذاتش است. اگر علمش یک مفهوم صرف باشد ذاتش (نعوذ بالله) نیز یک مفهوم صرف ذهنی می شود. همان طور که ملاصدرا دچار این بینش نادرست شده و در اسفار، دو باب (و بخشی از باب دیگر) بدین عنوان تخصیص داده: «اعلم انّ واجب الوجود کلّ الاشیاء». و استدلال کرده است: اگر چیزی را از خدا سلب کنید خداوند مرکّب می شود. زیرا از یک طرف می گوئید: خدا هست. و از طرف دیگر می گوئید خدا درخت نیست. در این صورت خدا را از دو جنبه «هست» و «نیست» مرکب کرده اید. یعنی خداوند از دو مفهوم مرکب می شود.

در کتاب «نقد مبانی حکمت متعالیه» عرض کرده ام: در عالم وجود یا چیزی بنام «ترکیب و مرکّب» هست یا نیست. اگر نیست پس جائی برای بحث نمی ماند. و اگر هست پس چگونه همه ترکیبات مرکبات را و «کلّ الاشیاء» را عین خدا می داند؟!

او مفهوم خدا را از «ترکیب مفهومی» بریئ می کند، اما خدای واقعی را عین مرکّبات واقعی می کند!!!

مجلسی(ره) برای این که به این درّهٔ عمیق جهل سقوط نکند و مخاطبش را نیز به آن وادی هلاکت نکشاند، از آوردن عنوان «علم کلّی» خودداری کرده است. گرچه همین عنوان را با تاویلاتی و توجیهاتی، می توان دربارهٔ خدا نیز آورد.

علم حضوری و علم حصولی: مراد مرحوم طباطبائی این نیست که خداوند یک علم حضوری دارد و یک علم حصولی. زیرا علم خدا را عین ذاتش می داند و «حصولی» یعنی پدیده، و هیچ چیزی در ذات خدا پدید نمی شود. مقصودش این است که علم خدا را علم حضوری بدانید و حدیث را بر اساس آن تفسیر کنید.

مرحوم مجلسی نیز در صدد بیان این است که با پدید شدن اشیاء هیچ تغییری در علم خدا حاصل (حصول) نمی شود. لیکن از به کار گیری اصطلاح «حضوری و حصولی» خود داری می کند تا اولاً حتی الامکان از اصطلاحی که در ادبیات قرآن و اهل بیت(ع) وجود ندارد،

استفاده نکند و با ادبیات خود آنان سخن شان را تفسیر کند. و ثانیاً ذهن مخاطب دچار اشتباه نشود که تصور کند خدا نیز هم علم حضوری دارد و هم علم حصولی.

وعده: در مبحث شماره ۴۳ که سخن از «صفات الله عین ذاته» بود وعده شد که دربارۀ این حدیث ابو بصیر که موضوع این مبحث است به محور آن موضوع، بحث شود:

در این حدیث عبارت «العلم ذاته.. والسّمع ذاته.. والقدرة ذاته.» آمده. آیا این جملات نصّ است بر این که «صفات الله عین ذاته»؟ در نگاه اول چنین است اما در نگاه دوم و دقیق، روشن می شود که اساساً موضوع این حدیث، صفات نیست، موضوعش «حقیقت علم الله» است. هیچ لفظی از صفت و صفات و نیز هیچ مفهومی از آن، و نیز هیچ اشاره ای بر آن در این حدیث نیست. و لذا مرحوم طباطبائی نیز در ذیل این حدیث چیزی در این باره مرقوم نفرموده در حالی که در همین مبحث شماره ۴۶ که بلافاصله آغاز می شود، بی درنگ حاشیه زده و حدیث آن مبحث را از دلایل «صفات الله عین ذاته» دانسته است.

یک اصل مهم: امام صادق(ع) در این حدیث می فرماید: «**فَلَمَّا أَحْدَثَ الْأَشْيَاء**»: آن گاه که اشیاء را احداث کرد.

خداوند اصل و اساس کائنات را «اِحداث» کرده است، ایجاد کرده است، ابداء و ابداع کرده است، انشاء کرده است.

و صدها آیه و حدیث بر این گزاره ها داریم.

کائنات نه از چیز دیگر خلق شده اند و نه از وجود مقدس خدا «صادر» شده اند. خدا «مصدر» نیست، «مَبدَأ» نیست؛ هیچ چیزی نه از وجود خدا صادر شده و نه چیزی از وجود مقدس او شروع شده. خدای ارسطوئیان متجزّی است و لذا مرکب هم هست که شرحش گذشت.

۴۶

باز بحثی در «صفات الله عین ذاته»

ج۴ ص۸۶.

متن حدیث: ید: بِهَذَا الْإِسْنَادِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّامِتِ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى عَنِ الْعَبْدِ الصَّالِحِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ(ع)قَالَ عِلْمُ اللَّهِ لَا يُوصَفُ اللَّهُ مِنْهُ بِأَيْنٍ وَ لَا يُوصَفُ الْعِلْمُ مِنَ اللَّهِ بِكَيْفٍ وَ لَا يُفْرَدُ الْعِلْمُ مِنَ اللَّهِ وَ لَا يُبَانُ اللَّهُ مِنْهُ وَ لَيْسَ بَيْنَ اللَّهِ وَ بَيْنَ عِلْمِهِ حَدٌّ.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): من الروايات الدالة على عينية العلم للذات صراحة.

ترجمهٔ حدیث: عبدالاعلی از امام کاظم(ع) نقل می کند که (دربارهٔ) علم خدا فرمود:

خداوند از علمش صفت مکانی نمی پذیرد. علم نیز از خدا صفت چگونگی نمی پذیرد. و علم از خدا، جدا، تلقّی نمی شود. و خدا نیز از علم جدا تلقّی نمی گردد. و نیست بین خدا و علمش، حدّی.

توضیح: جملات و گزاره های فوق در بیان مشروح چنین می شود: جمله اول: علم انسان (مثلاً) در سینه اش است اما علم خدا در جائی از وجود او نیست. زیرا خداوند منزّه از جسمیّت و مکان و مکانمندی است.

جملهٔ دوم: در مقایسه فرد عالم از انسان ها، علم عالم یک چگونگی است برای او. اما علم خدا یک چگونگی ای برای او نیست. زیرا چگونگی، یک صفت است و خداوند منزّه از هر صفت است.

جملهٔ سوم: علم انسان عالم، چیزی است غیر از خودش، چنان که اگر آلزایمر بگیرد، خودش می ماند و علمش از بین می رود. اما علم خدا چیزی غیر از خودش نیست.

جملهٔ چهارم: خدا هم از علمش جدا نیست.

جملهٔ پنجم: میان خدا و علمش هیچ مرزی و حدّی نیست خواه حد مکانی باشد، خواه حدّ تصوری ذهن، خواه حدّ با ملاحظات عقلی و خواه حدّ در اصطلاح تعریف. و در یک کلام: هیچ دوگانگی ای میان خدا و علمش نیست.

ترجمهٔ سخن علامه طباطبائی(ره): این از جمله روایت هائی است که صریحاً دلالت می کند علم خدا عین ذاتش است.

توضیح: این فرمایش مرحوم طباطبائی اشاره است به مبحث شماره ۴۳ که در آن جا فرموده: در دلالت روایات بر عینیت صفات با ذات، غباری نیست.

در آن جا مطابق نظر علامه مجلسی بحث شد که قرآن و اهل بیت(ع) از تعبیر با «صفات الله عین ذاته» خودداری کرده اند. زیرا خود همین تعبیر اثبات یک صفت بزرگ است بر خدا. در همین حدیث هم مشاهده می کنیم که جمله به جمله، تعبیراتی غیر از آن تعبیر آمده است و این سبک و روش برای خود داری از آن تعبیر است. و گرنه، سخن را با یک جمله تمام می کرد که: صفات خدا عین ذاتش است.

به عبارت دیگر: چرا امام(ع) به جای این که در یک جمله بگوید «علم الله عین ذاته»، مسئله را با جمله ها و گزاره های متعدّد بیان می کند؟

پاسخ: برای این که از همان جمله پرهیز کند. زیرا خود همین جمله اثبات یک صفت بزرگ است بر خداوند.

پس روشن می شود که این حدیث نه تنها دلالتی بر منظور طباطبائی(ره) ندارد بل کاملاً بر علیه آن است.

و در مبحث ۵۴ خواهیم دید که امام صادق(ع) می فرماید «يُسَمَّى بِأَسْمَائِهِ فَهُوَ غَيْرُ أَسْمَائِهِ» و می دانیم که اسماء همان صفات هستند.

البته در همان جا هم گفته شد که به عنوان اصطلاح و از باب «ضیق و خناق»، این تعبیر در میان ما رایج است.

۴۷

بحثی میان فخررازی و علامه طباطبائی دربارۀ خدای ارسطوئیان

ج۴ ص۹۸.

آیه مورد بحث: آیه ۶۴ سوره مائده: «وَ قالَتِ الْیَهُودُ یَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ» یهودان گفتند: دست خدا بسته است.

متن سخن فخررازی: رازی در تفسیر این آیه پنج وجه آورده است و در وجه چهارم می گوید: الرابع لعله کان فیهم من کان علی مذهب الفلسفة و هو أن الله تعالی موجَب لذاته و أنّ حدوث الحوادث عنه لا یمکن إلاّ علی نهج واحد و سنن واحد و أنه تعالی غیر قادر علی إحداث الحوادث غیر الوجوه التی علیها یقع فعبّروا عن عدم الاقتدار علی التغییر و التبدیل بغلّ الید.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): هذا من النسب التی یتبرء منها أهل الفلسفة و انما هی ناشئة من سوء الفهم فی المقاصد البرهانیة.

ترجمۀ سخن فخررازی: چهارم: ممکن است در میان یهودان کسانی در مذهب فلسفه (مراد فلسفه ارسطوئی است) بوده اند و در نتیجه معتقد بودند که:

۱- خداوند ذاتاً موجَب است.

۲- حدوث حوادث از خدا، امکان ندارد مگر بر نهج واحد و سنّت های واحد.

۳- خداوند قادرنیست حوادث را در وجهی غیر از وجوهی که بر آن ها واقع می شوند، احداث کند.

یهودان مورد نظر، از این عدم قدرت خدا بر تغییر و تبدیل، با «بسته بودن دست» تعبیر کرده اند.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): این (سخنان رازی) از نسبت هائی است که اهل فلسفه از آن برائت می جویند. و این نسبت ناشی از بدفهمی مقاصد برهانی است.

بررسی: ۱- در مباحث گذشته[۱۶۲] به طور مستدل، گذشت که خدای ارسطوئیان، موجَب است یعنی بی اراده، بدون قدرت انتخاب و بی اختیار است.

۲- برائت جوئی محض، بدون استدلال، کافی نیست. و این اصل اساسی ارسطوئیان است که از زمان ارسطو تا به امروز، کوس آن بر بام علم و دانش و اندیشه جهان، کوبیده شده و می شود. و اولین نوازنده این کوس خود ارسطو است که نو افلاطونیون وارث آن شده و اعلام کرده اند. فخررازی و امثالش از نوازندگان بعدی این طبل هستند، و ارنست رنان و نیز ویل دورانت در قرن بیست بر آن کوبیده اند که: بی چاره خدای ارسطو لمیده بر سریر خود و تنها به صدور اشیاء از وجود خود نظاره می کند.

۳- مقاصد برهانیه، یعنی چه؟ هر برهان مقدمات دارد و یک نتیجه. بدیهی است مراد از مقاصد، یا نحوه و جهت تنظیم و جریان برهان است و یا خود نتیجه. و آن کدام برهان است که ویل دورانت لائیک، ارنست رنان مسیحی، فخررازی سنّی، و هشام بن حکم و این همه دانشمندان شیعی پیرو اهل بیت(ع)، و همهٔ دانشمندان و اندیشمندان دنیا در طول ۲۳۰۰ سال آن را ندیده اند-؟ نه تنها مقاصد، بل مبانی برهان های ارسطوئیان بر اصل علیّت خدا مبتنی

[۱۶۲] از جمله؛ مبحث شماره ۴۴.

است و هیچ علت تامه ای نمی تواند از پدید آوردن معلول معین، خود داری کند. یا راه دیگری را اختیار کند. هم خود خدای ارسطوئیان و هم کار او، دقیقاً و کاملاً لوله کشی شده است و نمی تواند از آن خارج شود. مگر این بدیهی، قابل انکار است؟

اما فخررازی: رازی در این سخنش اصل و اصول ارسطوئیان را رد می کند. و از جانب دیگر اصل «بداء» را که از اصول تشیع است رد می کند. اما معلوم نیست با این وضع، چه اراده و چه اختیاری برای خدایش می ماند.

مطابق بینش اشعری او، کارهای خدا نه قانون دارد و نه قاعده حتی (نعوذ بالله) به اندازه یک انسان نیز وقارِ کاری، و نظام فعلی، و اصول رفتاری ندارد.

ارسطوئیان، قانون علت و معلول (که خدا آن را پدید آورده است) را بر خود خدا حاکم می کنند و باصطلاح به حدّی قانونمند می اندیشند که خدا را مشمول قوانین و محکوم به قواعدی می کنند که خود خدا آن ها را به وجود آورده است.

رازی و هممسلک هایش، به حدّی به بی قانونی و بی برنامگی و بی وقاری معتقدند که حتی سزاوار یک انسان عاقل نیست تا چه رسد به خداوند متعال.

ما لَکُمْ لا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقاراً[۱۶۳]. و خدائی که آن همه در قرآن مردم را به عقل و تعقل، به نظم و نظام، به وقار و متانت، دعوت می کند، خودش (نعوذ بالله) هیچ کاری با برنامه و قانون، ندارد.

آنان از آن طرف دیوار و اینان از این طرف، سقوط می کنند.

در مبحث بعدی که با شماره ۴۸ بلافاصله می آید، این مسائل بیش تر شکافته می شود.

---

[۱۶۳] آیه ۱۳ سوره نوح.

۴۸

بحثی دربارهٔ «بداء»

اَمر و خلق

قضاء و قدر

ج۴ ص۱۲۲ تا۱۲۹.

متن حدیث: كِتَابُ حُسَيْنِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ سُلَيْمَانَ الطَّلْحِيِّ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ(ع) أَخْبِرْنِي عَمَّا أَخْبَرَتْ بِهِ الرُّسُلُ عَنْ رَبِّهَا وَ أَنْهَتْ ذَلِكَ إِلَى قَوْمِهَا أَ يَكُونُ لِلَّهِ الْبَدَاءُ فِيهِ قَالَ أَمَا إِنِّي لَا أَقُولُ لَكَ إِنَّهُ يَفْعَلُ وَ لَكِنْ إِنْ شَاءَ فَعَلَ.

ترجمهٔ حدیث: سلیمان طلحّی می گوید: به امام باقر(ع) گفتم: خبر ده به من از آن چه انبیاء از جانب خدایشان گرفته و به مردم شان رسانیده و خبر داده اند، آیا در این ها نیز برای خداوند بداء هست؟

فرمود: من به تو نمی گویم: خداوند به آن ها عمل می کند. می گویم: اگر بخواهد عمل می کند.

توضیح: یعنی آن اموری که پیشاپیش، خداوند توسط انبیاء به مردم خبر داده است که انجام خواهد داد، آیا ممکن است خداوند دربارهٔ آن ها تجدید نظر کند و انجام ندهد؟

که امام(ع) فرموده باشد: من نمی گویم حتماً انجام خواهد داد، می گویم: اگر بخواهد انجام می دهد.

بداء (که فعلاً و موقتاً آن را تجدید نظر بنامیم) یکی از باورهای مسلّم شیعه در خدا شناسی و توحید است و هیچ شیعه ای نمی تواند آن را انکار کند. اما تفسیر این حدیث نیازمند توضیح است:

خبرهائی که انبیاء از آینده داده اند یا «وعده» هستند یا «وعید». هر وعده ای که خداوند داده، واقع خواهد شد و با بداء مواجه نمی شود. «إِنَّ اللَّهَ لا يُخْلِفُ الْمِيعادَ[۱۶۴]».

وعید ممکن است با بداء مواجه شود خواه درباره فرد باشد و خواه دربارۀ جامعه. مانند خبری که یک پیامبر درباره کسی داده و گفته بود این جوان امشب خواهد مرد. اتفاقاً جوان در همان شب کار نیکی انجام داد و در نتیجه بر عمرش افزوده شد.

و مانند ماجرای حضرت یونس که به قومش خبر از عذاب داده بود که در اثر دعا و استغاثه آن مردم، عذاب برگشت.

در این میان وعیدهائی هستند که یک پیامبر یا پیامبرانی به حتمی بودن آن از جانب خدا خبر داده باشند که محتوم می شوند، آیا با بداء مواجه نمی شوند؟ مثلاً وعید خروج سفیانی که در احادیث آخرالزّمان از آن خبر داده شده و از حتمیات است، آیا همین محتوم ها نیز ممکن است با بداء مواجه شوند؟ حدیث زیر گویای پاسخ این پرسش است:

نی: مُحَمَّدُ بْنُ هَمَّامٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْخَالَنْجِيِّ عَنْ دَاوُدَ بْنِ أَبِي الْقَاسِمِ قَالَ كُنَّا عِنْدَ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الرِّضَا(ع) فَجَرَى ذِكْرُ السُّفْيَانِيِّ وَ مَا جَاءَ فِي الرِّوَايَةِ مِنْ

---

[۱۶۴] آیه ۹ سوره آل عمران و آیه ۳۱ سوره رعد.

أَنَّ أَمْرَهُ مِنَ الْمَحْتُومِ فَقُلْتُ لِأَبِی جَعْفَرٍ(ع) هَلْ يَبْدُو لِلَّه فِی الْمَحْتُومِ قَالَ نَعَمْ قُلْنَا لَهُ فَنَخَافُ أَنْ يَبْدُوَ لِلَّه فِی الْقَائِمِ قَالَ الْقَائِمُ مِنَ الْمِيعَادِ[۱۶۵].

ترجمه: داود بن ابی القاسم می گوید: در حضور امام جواد(ع) بودیم، سخن از سفیانی و این که خروج او از محتومات است، به میان آمد.

به امام(ع) گفتم: آیا در محتوم ها نیز برای خدا بداء هست؟ فرمود: بلی. گفتیم: می ترسیم که دربارهٔ قائم(عج) نیز بداء رخ دهد.

فرمود: قائم از میعاد است.

یعنی از وعده های خدا است و خداوند خلف وعده نمی کند.

بنابراین، باید موضوع حدیث مورد بحث «وعیدها» باشد نه وعده ها. و شاید شامل خبرهائی نیز باشد که نه وعده هستند و نه وعید. یعنی در تفسیر حدیث به نوعی تأویل، نیاز هست. (در مبحث شماره ۸۰ درباره خلف وعده و وعید بحث مشروح خواهد آمد).

هر کس و هر مذهبی و هر فکر و بینشی که به بداء معتقد نباشد، خدایش موجَب، بی اراده، بدون اختیار است. این بحث را در کتاب «دو دست خدا» شرح داده ام و در این جا تکرار نمی کنم. تنها دو جمله می گویم: اگر بداء نباشد، جائی برای دعا که «مُخُّ الْعِبَادَة» است و بستر رابطهٔ انسان با خدا است، نمی ماند. مگر دعا غیر از «تجدید نظر خواهی» معنائی دارد؟

سخن علامه مجلسی(ره): مرحوم مجلسی در ذیل این حدیث یک فصل ویژه ای تحت عنوان «بسط کلام لرفع شکوک و أوهام» باز کرده که تنها بخشی از آن را می آورم و علاقمندان به متن بحار مراجعه کنند که بحث بس ریشه دار، مهم و مفید است:

---

[۱۶۵] بحار، ج۵۲ ص۲۵۰ ح۱۳۸.

می فرماید: بدان که بداء از باورهائی است که گمان کرده اند تنها شیعۀ امامیّه به آن معتقد است، و افراد کثیری از مخالفین اعتقاد به بداء را بر شیعیان، ایراد گرفته اند. در حالی که حدیث ها هم از جانب سنیان و هم از جانب شیعیان، دربارۀ بداء فراوان و مستفیض است.

بداء در لغت به معنی «ظهور یک رأی و نظر که قبلاً نبوده»است. بداء با این معنی لغوی درباره خداوند متعال کاربرد ندارد. زیرا چنین معنائی لازم گرفته که علم خداوند متعال بر چیزی حادث شود که پیش از آن، آن را نمی دانسته، و این محال است. و به همین جهت افراد کثیری از مخالفان در این باره بر شیعۀ امامیّه[۱۶۶]، حمله کرده اند. بدون تحقیق مراد اصطلاحی از این کلمه.

حتی ناصبی متعصّب فخررازی درخاتمۀ کتاب «المحصّل» خود، از سلیمان بن جریر نقل می کند که: ائمّه رافضه قول به بداء را برای شیعیان شان اختراع کرده اند، زیرا به شیعیان شان می گویند به زودی به حکومت و شوکت خواهند رسید، و چون آن چه می گویند محقق نمی شود، می گویند «بدا لله تعالی».

بنگر به این معاند، چگونه تعصب کورش چشمانش را کور کرده، نسبت کذب و خدیعه به ائمّه دین می دهد در حالی که مخالف و مؤالف در فضل، علم، ورع، و در این که متّقی ترین مردم، و اعلاترین شان از نظر رفعت و شأن هستند.......

مجلسی(ره) سپس در یک کلام مشروح به ادلّۀ بداء از قرآن و احادیث اهل سنت و شیعه می پردازد، از آن جمله به آیه «**یَمْحُوا اللَّهُ ما یَشاءُ وَ یُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْکِتابِ**» نیز اشاره

---

[۱۶۶] علمای ما وقتی که اصطلاح «امامیّه» را در این قبیل موارد حسّاس، می آورند، مرادشان تفکیک میان شیعه ولایتی، و شیعه وصایتی است. وصایتیان در بیش تر اصول با سنیّان همعقیده هستند. مانند زیدیه و...– درباره ولایتیان و وصایتیان رجوع کنید: «مکتب در فرایند تهاجمات تاریخی» سایت بینش نو.

می کند. و با یک بحث کافی و وافی ارائه می دهد که بداء مورد نظر شیعه از مسلّمات اسلام است.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): ما عدّه رحمه الله من الوجوه العدیدة لیس الا وجها و احداو هو الذی ذکر فی الروایة و محصّله کون البداء، نسبة حاصلة للشئ إلی علله الناقصة و القضاء نسبة إلی علّته التامة و بیانه التفصیلی یحتاج إلی محل آخر و لیته– رحمه الله– اقتصر علی ایراد نفس الروایات فان بیانها شاف کاف.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): آن چه مجلسی رحمه الله شمرده از وجوه متعدد، همگی تنها یک وجه واحد هستند که عبارت است از همان چیزی که خود حدیث (مورد بحث) آن را می گوید و محصّل آن این است:

بداء نسبت شیئ است بر علل ناقصه. و قضاء نسبت شیئ است بر علت تامّه.

و بیان تفصیلی این مطلب نیازمند محلّ دیگر است.

و ای کاش مرحوم مجلسی، به آوردن خود احادیث اکتفاء می کرد: زیرا بیان روایات، شافی و کافی است.

بررسی: ۱- درست است بیان روایات شافی و کافی است. اما سخن مجلسی(ره) برای کسانی مانند فخررازی و سلیمان بن جریر و بقول خودش برای افراد کثیر از مخالفان، است که با وجود روایات شافی بیماری فکری شان شفا نیافته است و قرن ها است که این بیماری در میان شان هست.

و نیز مجلسی(ره) می خواهد افکار برخی از خودی ها که (باز به قول خودش به دلیل آشنائی ناکافی شان به اخبار و احادیث) مطلب را ناقص فهمیده و در ذهن شان سیمای مسئله به طور نادرست تصویر شده است و حتی بهانه به دست مخالفان داده اند، را بررسی و اصلاح کند.

و حتی دیگر تصحیح کنندگان بحار، بحث مشروح مجلسی را کافی ندانسته چند صفحه دیگر بر آن افزوده اند.

۲– علامه طباطبائی بداء را در تقابل با قضا گذاشته است و برای هر کدام یک تعریف مشخص آورده است به شرح زیر:

یک: بداء نسبت شیئ است با علت ناقصه آن شیئ.

یعنی بداء وقتی می شود که هنوز علّت آن شیئ تامّه نشده تا معلول محقق گردد، پس خداوند می تواند در اتمام آن علت ناقصه به هر نحو که خواست، اتمام کند و آن را تامّه کند.

دو: قضاء نسبت شیئ است با علت تامّهٔ آن شیئ.

یعنی وقتی که علّت یک شیئ تامّه شد، دیگر جائی برای بداء نیست.

بر این اساس باید فرمایش امام باقر(ع) در حدیث مورد بحث را چنین معنی کنیم: آن چه خداوند توسط انبیاء به امّت ها خبر داده، هر کدام که علتّش به وسیله قضاء (= خواست خدا) تامّه شود، واقع خواهد شد.

این فرمایش ایشان از نظر نتیجه کاملاً درست است. زیرا هر چیزی که به مرحلهٔ قضاء رسید، وقوع آن حتمی است.

اما اولاً: پرسش راوی از همین «قضاء» است می پرسد: آیا خداوند آن چه را که توسط انبیاء به امت ها خبر داده، به مرحلهٔ قضاء نیز خواهد رسانید، یا ممکن است به مرحله قضاء نرساند؟–؟

و فرمایش مرحوم طباطبائی دقیقاً مصداق «مصادره بمطلوب» است راوی می پرسد: خبرهائی که انبیاء داده اند، حتماً قضاها نیز مطابق آن ها خواهند شد یا ممکن است قضاها به صورت دیگر و غیر مطابق با خبرها باشند؟–؟

ثانیاً: بداء به هیچوجه با قضاء تقابل ندارد. اتفاقاً بداء عین قضا است. قضا آخرین مرحله اتمام علت تامه است و واقعه ای که بر اساس بداء واقع می شود آخرین مرحله اتمام علتش همان بداء است.

و به عبارت دیگر: هر پدیده، هر حادثه و واقعه، تا زمان وقوعش ممکن است با بداء مواجه شود، وقتی واقع شد یا بدون بداء واقع شده یا با بداء واقع شده، اگر بدون بداء واقع شده، از بحث ما خارج است. و اگر با بداء واقع شده، یعنی قضاء بر بداء شده است. و قضاء در این واقعه همان بداء بوده است.

ثالثاً: بداء می تواند علّت تامّه را نیز از کار باز دارد؛ باصطلاح دست اندرکاران علم اصول فقه که موضوع بحث شان عرصهٔ تشریع است، در این عرصهٔ تکوین نیز باید گفت: بداء بر علّت تامّه نیز «حکومت» دارد بل «ورود» دارد.

در ماجرای آتش نمرود که ابراهیم(ع) را نسوزانید. آیا علت تامّه سوختن وجود نداشت؟ آیا آن آتش، آتش نبود؟! وقتی که «اَمر»؛ امر کونی برداً و سلاماً آمد، علت تامّه (باصطلاح) به ترمز کشیده شد.

رابعاً: علامه طباطبائی بداء را نیز در سیستم لوله کشی قانون علّت و معلول جای می دهد به حدی که قدرت خدا بر قانون علت و معلول که خودش آن را به وجود آورده است، نمی رسد.

شاگرد آن مرحوم در حوزه می کوشد ماجرای ابراهیم(ع) را بر سیستم قانون علت و معلول، توجیه کند می گوید: در آن لحظه که امر «کونی» آمد جریانی از علّت و معلول با سرعت سریع، پشت سر هم تحقق یافتند و علّت تامّه سوزانیدن به علت تامّه نسوزانیدن، تبدیل شد.

این آقا توجه ندارد که تبدیل علّت تامّه بر علّت تامّه ضد خودش به هر صورت و با هر تأویل و با هر تصوری، محال است. و نیز توجه ندارد که در آن صورت باید آتش از آتش

بودن خارج شود. در حالی جان این معجزه همین است که: در حالی که آتش، آتش بود ابراهیم(ع) را نسوزانید.

درست است در بینش ارسطوئی محال است که آتش، آتش باشد و در عین حال نسوزاند. و اساساً در بینش ارسطوئی جائی برای معجزه نیست. زیرا معجزه واقعه ای است بر علیه قوانین طبیعت و خلقت، و بر علیه قانون علت و معلول.

خامساً: همیشه کار و بینش ارسطوئیان ما (بحثی دربارۀ ارسطوئیان غیر مسلمان نداریم[۱۶۷]) دربارۀ «کار خدا، فعل خدا» می لنگد. و این بزرگ ترین نقص بینش آنان در خدا شناسی است که:

کار خدا را فقط به «خلق» منحصر می دانند.

یعنی خدا فقط یک نوع کار و یک نوع فعل دارد و آن «خلق» است. در حالی که قرآن در آیه های متعدد فریاد می کشد که خداوند دو نوع کار دارد: امر و خلق.- کار امری و کار خلقی.

می فرماید: «لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ[۱۶۸]». و همچنین همۀ آیاتی که در آن ها سخن از امرِ «کن»، «کن فیکون[۱۶۹]» آمده. اولین پدیدۀ کائنات نیز نه از عدم خلق شده- زیرا خلق از عدم محال است- و نه از وجود خدا صادر شده بل با امرِ «کن فیکون» پدید آمده است، همان طور پیدایش روح «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی[۱۷۰]»، و حتی خود قانون علّت و معلول که برنامه خلق است، با امر به وجود آمده است.

---

[۱۶۷] البته در این زمان در کل جهان غیر از ارسطوئیان ما، کسی پیرو ارسطو و ارسطوئیات نیست، همگان آن را دور انداخته اند.

[۱۶۸] آیه ۵۴ سوره اعراف.

[۱۶۹] آیات متعدد از قرآن.

[۱۷۰] آیه ۸۵ سوره اسراء.

آیا تا کنون ارسطوئیان به این پرسش جواب داده اند که: خود قانون علّت و معلول چگونه و از کجا آمده است؟ چرا نه این مسئله را عنوان می کنند و نه به آن پاسخ می دهند-؟ آیا این قانون چیز اَزلی در کنار خدای ازلی، بوده است؟ اینجاست که تا پاسخ سؤال مذکور را حل نکنند، ارسطوئیات عین ثنویت است، و اگر بخواهند پاسخی برای آن بدهند غیر از «اَمر» هر چه بگویند، به محال تمسک کرده اند یا از ثنویت به سه گانه پرستی سقوط خواهند کرد و از آن به چهار گانه پرستی و از آن به..... به طور متسلسل در این سقوط خواهند رفت.

سادساً: آن چه با بداء در تقابل است «قَدَر» است نه «قضاء»؛ قَدَرها یعنی مقدارها و اندازه ها که خداوند در جریان خلق و خلقت، گذاشته است. قَدَر یعنی همان قانون و قوانین علّت و معلول.

قَدَر یعنی روند و برنامهٔ کار خلقی خدا. اما قضاء یعنی کار امری خدا.

خداوند دو نوع کار دارد گاهی از آن دو، با «دو دست» تعبیر می کند؛ درباره آفرینش آدم(ع) می گوید: «خَلَقْتُ بِیَدَیَ[۱۷۱]» او را با هر دو دستم آفریدم، یعنی در آفرینش آدم هم کار امری به کار رفته و هم کار خلقی، هم علت و معلول طبیعی به کار رفته و هم امر «کن» که در آیه دیگر آفرینش عیسی(ع) را که بدون پدر آفریده شده، به آفرینش آدم تشبیه کرده و می گوید درباره او نیز هر دو فعل به کار گرفته شده: «إِنَّ مَثَلَ عیسی عِنْدَ اللَّهِ کَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ قالَ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ[۱۷۲]». یعنی آفرینش آدم و عیسی، صرفاً یک آفرینش طبیعی علّی و معلولی، نیست. امر نیز در آن نقش دارد.

---

[۱۷۱] آیه ۷۵ سوره ص.

[۱۷۲] آیه ۵۹ سوره آل عمران.

برای شرح قضاء، قدر، امر و خلق، کتاب «دو دست خدا[۱۷۳]» را تقدیم کرده ام، و نباید همهٔ آن کتاب را در این جا بیاورم، و توضیح داده ام که قضاء بر چند نوع است یکی از آن ها بداء است.

سابعاً: این که علامه طباطبائی می فرماید همهٔ وجوهی که علامه مجلسی بیان کرده است به یک وجه بر می گردد، چنین نیست بل به دو اصل (امر و خلق) بر می گردد. و آن تک وجهی رفتن و فقط «تک ساحته رفتن» درست نیست.

---

[۱۷۳] سایت بینش نو.

۴۹

لوح محفوظ و لوح محو و اثبات

ج۴ ص۱۳۰ و ۱۳۱.

مقدمه: در ادامهٔ بحث بداء که مجلسی(ره) به طور مشروح به آن پرداخته و بحثی از آن در مبحث پیش موضوع بحث ما بود، در این جا نیز، سخن از دو «لوح» آورده که یکی «محفوظ» است و دیگری قابل محو واثبات است همان طور که آیهٔ «**یَمْحُوا اللَّهُ ما یَشاءُ وَ یُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْکِتابِ**[۱۷۴]». در این مقام است. سپس می گوید:

متن سخن علامه مجلسی(ره): و أی استبعاد فی تحقق هذین اللوحین و أیة استحالة فی هذا المحو و الإثبات حتی یحتاج إلی التأویل و التکلّف و إن لم تظهر الحکمة فیه لنا لعجز عقولنا عن الإحاطة بها مع أن الحکم فیه ظاهرة.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): ان کنا بحثنا عن اللوح من جهة العقل فالبرهان یثبت فی الوجود أمرا نسبته إلی الحوادث الکونیة نسبة الکتاب إلی ما فیه من المکتوب، و من البدیهی أن لوحا جسمانیا لایسع کتابة ما یستقبل نفسه و أجزاؤه من الحالات و القصص فی أزمنة غیر متناهیة و ان کبر ما کبر فضلا عن شرح حال کل شئ فی الابد الغیر المتناهی،

---

[۱۷۴] آیه ۳۹ سوره رعد.

و ان كنا بحثنا من جهة النقل فالاخبار نفسها تؤوّل اللوح و القلم إلى ملكين من ملائكة الله كما سيجيئ فى المجلد الرابع عشر من هذا الكتاب، و على أى حال فلاوجه لما ذكره رحمه الله.

ترجمهٔ سخن علامه مجلسی(ره): و در تحقق این دو لوح چه استبعادی هست؟ و کدام محال بودن در این «محو و اثبات» هست تا نیازمند تأویل و تکلّف باشد. گرچه حکمت آن برای ما به دلیل عجز عقل مان از احاطه بر آن، ظاهر نباشد. با این که حکمت هائی از این محو و اثبات برای ما روشن است[۱۷۵].

ترجمهٔ سخن علامه طباطبائی(ره): اگر از جهت عقل درباره لوح بحث می کنیم در این صورت، برهان اثبات می کند که در عالم وجود چیزی هست که نسبت آن بر حوادث کونیّه، نسبت کتاب است بر مکتوبی که در آن هست.

و از بدیهیات است که یک لوح جسمانی، گنجایش ندارد بر کتابت آن چه خواهد آمد خودش و اجزائش از حالات و قصص، در زمان های غیر متناهیه، گرچه آن لوح به هر قدری بزرگ باشد. تا چه رسد به شرح حال همه اشیاء در ابدیت غیر متناهی.

و اگر از جهت نقل (یعنی قرآن و حدیث) بحث می کنیم، پس خود احادیث، لوح و قلم را به دو ملک از ملائکه خدا، تأویل می کنند، همان طور که در مجلد چهاردهم بحار الانوار، خواهد آمد.

به هر صورت، آن چه (مجلسی) رحمه الله گفته است وجهی ندارد.

بررسی: ۱– طباطبائی(ره) در بخش اول سخنش یک اصل بس مهم و بزرگ را به ما یاد می دهد که عبارت است از:

خداوند اَزلی و ابدی است. اما جهان کائنات اَزلی نیست لیکن ابدی هست.

---

[۱۷۵] یکی از حکمت های آن، عبادت، و دیگری دعا است و اگر محو و اثبات، نبود جائی برای عبادت و دعا نبود.

جهان و کائنات همیشه و به طور ابدی خواهند بود و همیشه رو به تکامل می روند و خواهند رفت؛ می روند که به کمال مطلق برسند لیکن چون کمال مطلق، مطلق است هرگز قابل رسیدن نیست. مطلق فقط خداوند متعال است و محال است که مخلوق به اطلاق برسد. نه جهان و کائنات به مطلق خواهند رسید و نه انسان؛ نه جسم انسان و نه روح انسان.

صدرویان ما و صوفیان، به زور می خواهند این محال را ممکن کنند و بر آیه «إِنَّا إِلَيْهِ راجِعُون» تحمیل کنند. که خدایشان هدایت کند.

۲- می فرماید وقتی که جهان و کائنات و آن همه اشیاء ریز و درشت و موجوداتی که دارد، و همه این اشیاء و موجودات لحظه به لحظه در تغییر و در حرکت هستند و تا ابد نیز چنین خواهند بود، پس هیچ لوحی و کتابی، نمی تواند این حوادث جاری بی نهایت را، در خود جای بدهد. زیرا بی نهایت، بی نهایت است.

اما باید توجه داشته باشیم که مراد علامه طباطبائی این نیست که این بی نهایت همین حالا به طور بی نهایت وجود دارد، می گوید: جریان یک جریان بی نهایت است و به طور ابدی خواهد بود. پس هیچ لوحی، کتابی گنجایش آن چه به طور ابدی رخ خواهد داد، را ندارد.

پس باید «لوح» را تاویل کنیم همان طور که حدیث ها لوح و قلم را تأویل به فرشته کرده اند.

اما باید به مجلسی(ره) نیز حق داد. زیرا سخن او در اصل تحقق و وجود لوح است که می گوید: هیچ استبعادی در اصل وجود و تحقق این لوح نیست.

بنابراین، سخن مجلسی(ره) کاملاً صحیح است و اشکال مرحوم طباطبائی کاملاً بی مورد است.

و به عبارت دیگر: سخن مجلسی در «هستی لوح» است نه در «چیستی آن». و سخن علامه طباطبائی در چیستی آن است که درست است باید این چنین تاویل شود همان طور که حدیث ها تأویل کرده اند.

استدراک: در مباحث گذشته به طور مستدل روشن شد که همه چیز غیر از خدا، جسم است یا جسم کثیف یا جسم لطیف. و حضور روح در بدن نیز حضور یک جسم است در جسم دیگر مانند حضور انرژی برق در سیم برق و یا در فلان صفحه آهنی. که هر دو ماده و مادّی هستند لیکن یکی فشرده تر و کثیف تر و دیگری بسیط و لطیف. و همین طور است حضور عقل در انسان.

بنابراین ملک و فرشته نیز جسم است و محدود است پس گنجایش ثبت یا حفظ وقایع بی نهایتِ کائنات را ندارد. بنابراین خود همین تأویل نیز نیازمند تاویل است به یکی از دو صورت:

۱- دو فرشته لوح و قلم، وقایعی را که واقع خواهند شد، پیشاپیش مرحله به مرحله، ثبت می کنند. نه همه آن چه که تا به ابد رخ خواهد داد.

۲- اساساً مسئله به ابدیت، و ابدی بودن جریان مخلوقات، ناظر نیست. تا اشکال حضور بی نهایت در با نهایت، پیش بیاید، بل مسئله به «تا قیام قیامت» مربوط است. یعنی آن چه در لوح ثبت شده، واقعه هائی است که تا روز قیامت رخ خواهند داد، همان طور که حدیث هائی همین قید قیامت را آورده اند. در این صورت، موضوع محدود می شود و ثبت آن در یک لوح، محال نمی شود و نیست.

و صد البتّه این صورت دوم، اساساً تأویل نیست، عین پیام حدیث ها است.

در نتیجه روشن می شود که سخن علامه مجلسی هم در هستی لوح و هم در چیستی لوح، هیچ ایرادی ندارد، و علامه طباطبائی توجه لازم را نکرده است.

۵۰

بحثی در ارادة الله تعالی

ج۴ ص۱۳۷.

متن حدیث: يد، ن: ابْنُ إِدْرِيسَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى قَالَ قُلْتُ لِأَبِی الْحَسَنِ(ع) أَخْبِرْنِی عَنِ الْإِرَادَةِ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مِنَ الْخَلْقِ فَقَالَ الْإِرَادَةُ مِنَ الْمَخْلُوقِ الضَّمِيرُ وَ مَا يَبْدُو لَهُ بَعْدَ ذَلِکَ مِنَ الْفِعْلِ وَ أَمَّا مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَإِرَادَتُهُ إِحْدَاثُهُ لَا غَيْرُ ذَلِکَ لِأَنَّهُ لَا يُرَوِّی وَ لَا يَهُمُّ وَ لَا يَتَفَكَّرُ وَ هَذِهِ الصِّفَاتُ مَنْفِيَّةٌ عَنْهُ وَ هِيَ مِنْ صِفَاتِ الْخَلْقِ فَإِرَادَةُ اللَّهِ هِيَ الْفِعْلُ لَا غَيْرُ ذَلِکَ يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ بِلَا لَفْظٍ وَ لَا نُطْقٍ بِلِسَانٍ وَ لَا هِمَّةٍ وَ لَا تَفَكُّرٍ وَ لَا كَيْفَ لِذَلِکَ كَمَا أَنَّهُ بِلَا كَيْفٍ.

متن سخن علامه مجلسی(ره): بيان: اعلم أن إرادة الله تعالى كما ذهب إليه أكثر متكلمی الإمامية هی العلم بالخير و النفع و ما هو الأصلح و لا يثبتون فيه تعالى وراء العلم شيئا، و لعل المراد بهذا الخبر و أمثاله من الأخبار الدالة على حدوث الإرادة هو أنه يكون فی الإنسان قبل حدوث الفعل اعتقاد النفع فيه ثم الرويّة ثم الهمة ثم انبعاث الشوق منه ثم تأكده إلى أن يصير إجماعا باعثا على الفعل و ذلک كله إرادة فينا متوسطة بين ذاتنا و بين الفعل و ليس فيه تعالى بعد العلم القديم بالمصلحة من الأمور المقارنة للفعل سوى الإحداث و الإيجاد فالإحداث فی الوقت الذی تقتضی المصلحة صدور الفعل فيه قائم مقام ما يحدث

من الأمور فی غیره تعالی فالمعنی أنه ذاته تعالی بصفاته الذاتیة الکمالیة کافیة فی حدوث الحادث من غیر حاجة إلی حدوث أمر فی ذاته عند حدوث الفعل.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): هذا الذی ذکروه تصویر للارادة الذاتیة التی هی عین الذات- ان صح تصویرهم- و أما الارادة التی فی الاخبار فهی الارادة التی هی من الصفات الفعلیة کالرزق و الخلق و هی نفس الموجود الخارجی من زید و عمرو و الارض و السماء کما ذکره شیخنا المفید رحمه الله.

ترجمۀ حدیث: صفوان بن یحیی می گوید: به امام کاظم(ع) گفتم: به من خبرده از ارادۀ خدا و اراده مخلوق.

فرمود: ارادۀ مخلوق ضمیر اوست و آن چه به نظرش می رسد از فعل [که آن را انجام دهد].

و اما ارادۀ خدا عزّ و جلّ، پس ارادۀ او «احداث» او، است نه چیز دیگر. زیرا او دربارۀ فعلش نه بررسی می کند و نه به آن اهتمام درونی صرف می کند و نه تفکر می کند. و این صفت ها از خداوند نفی می شوند. و این ها از صفات مخلوق هستند.

پس ارادۀ خداوند، نفس فعل است نه چیز دیگر، می گوید به آن فعل «باش پس می شود» بدون لفظ و بدون نطق با زبان، بدون صرف اهتمام، و بدون تفکر. و بر آن فعل او کیفیتی نیست همان طور که خودش بدون کیف است.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): بیان: بدان که: نظر اکثر متکلمین امامیه این است که: ارادۀ خداوند متعال، همان علم به خیر و نفع و علم به آن چه اصلح است، می باشد. آنان غیر از علم چیزی دربارۀ خدای متعال اثبات نمی کنند.

و شاید مراد این حدیث (و امثالش که دلالت می کنند بر حدوث اراده) که در انسان، پیش از حدوث فعل، اعتقادی بر نافع بودن آن فعل، حاصل می شود. سپس بررسی می شود،

سپس اهتمام (انگیزش)، سپس انگیزش شوق بر آن کار، سپس موکَّد شدن آن انگیزه، حاصل می شود که همهٔ این ها جمع شده و باعث بر فعل می شوند. و همهٔ این ها در ما انسان ها، اراده است که میان ذات ما و فعل ما، واسطه می شود.

اما دربارهٔ خداوند متعال غیر از «علم قدیم به بودن فعل»، چیزی از این قبیل امور مقارن به فعل، نیست مگر «احداث» و «ایجاد» در وقتی که مصلحت، صدور فعل را اقتضا می کند. این «ایجاد» به جای آن امور (بررسی، اهتمام، تفکر) است که در فعل غیر خدا حادث می شوند.

پس معنی حدیث چنین می شود: ذات مقدس خداوند متعال با صفات کما لیّه اش، کافی است در حدوث هر حادث، بدون نیاز به حدوث امری از آن امور در ذات مقدسش در وقت حدوث فعل.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): این که [اکثر متکلمین] گفته اند تصویری است از «ارادهٔ ذاتیّه» که عین ذات است– البته اگر تصویرشان صحیح باشد.

و اما اراده ای که در حدیث ها آمده، آن اراده است که از صفات فعل خدا است؛ مانند رزق و خلق. و این اراده، همان نفس موجود خارجی است مانند زید، عمرو، زمین و آسمان. همان طور که شیخ مفید رحمه الله، گفته است.

بررسی: هم اصل و هم نتیجهٔ کلام هر دو بزرگوار، یکی است. لیکن مرحوم طباطبائی، کاملاً مشخص کرده است و می گوید: درباره اراده دو مبحث داریم:

۱– مبحث صفات خداوند متعال: در این مبحث می گوئیم: اراده او (مرید بودنش) عین ذاتش است، همان طور که علمش عین ذاتش است. پس علمش، قدرتش، اراده اش و همهٔ صفاتش در واقع یک چیز هستند، همان طور که علامه مجلسی همین نظر را به اکثر متکلّمین امامیه نسبت داد.

۲- مبحث فعل و افعال خدا: در این مبحث، ارادهٔ خدا، خود همان اشیاء هستند که به وجود می آیند. و می فرماید: شیخ مفید(ره) نیز همین نظر را داده است.

اما در همین جمله اخیر یعنی «اراده خدا، خود اشیاء است»، نظر دو بزرگوار از هم جدا می شود:

مجلسی(ره) می کوشد که توضیح دهد: اراده خدا نفس «فعل» است.

طباطبائی(ره) می گوید: اراده خدا نفس «مفعول» است.

و آن چه در این حدیث و امثالش آمده «فَإِرَادَةُ اللَّهِ هِيَ الْفِعْلِ» است نه مفعول. و در هیچ حدیثی- تا آن جا که بنده بررسی کرده ام- در این باره لفظ «مفعول» یا لفظی که معنی آن را داشته باشد، نیامده است.

درست است همه اشیاء کائنات، «فعل الله» هستند و مراد مرحوم مفید نیز همین است اما با هر تاویل و با هر توجیه و با هر تصویر ذهنی و عقلی، بالاخره فعل و مفعول دو مفهوم و دو معنی متفاوت دارند.

توضیح این که: خداوند متعال دو اراده ندارد که یکی صفت ذات باشد و دیگری صفت فعل. و همچنین دو تا علم ندارد که یکی صفت ذات باشد و دیگری صفت فعل. و همین طور قدرت. تنها یک اراده است که ما در مبحث اول، از یک جهت از آن بحث می کنیم و در مبحث دوم از یک جهت دیگر. جهت ها را ما در نظر می گیریم زیرا بدون آن از بحث عاجز هستیم.

همچنان که علوم مختلف در واقع یک علم هستند، ما بشرها آن را جرّاحی کرده، موضوع بندی کرده و از همدیگر جدا نموده ایم. زیرا بدون تفکیک علوم، از کار علمی عاجز هستیم[۱۷۶].

---

[۱۷۶] برای شرح این موضوع رجوع کنید: «نقد مبانی حکمت متعالیه» بخش اول- سایت بینش نو.

اگر اراده خدا همان نفس وجود خارجی زید، عمرو، زمین و آسمان باشد، همه این اشیاء عین وجود خدا می شوند. که متأسفانه صدرویان ما به این تخیلّ خلاف عقل و دین، معتقد هستند؛ همهٔ مرکبات، ترکیب ها، اجزاء و تجزیه ها، محدودها و مجموعهٔ محدودها، و حدّها، کمّ ها و کیف ها را عین وجود خود خدا می دانند. که نه تنها همان باور «وحدت وجود» صوفیان است، بل باور محی الدین عربی– این مسیحی اسپانیائی و موفق ترین جاسوس تاریخ و بلدزر جاده صافکن جنگ های اندلس، جنگ های صلیبی و حملهٔ مغول است[۱۷۷]– که به «وحدت موجود» معتقد است و بنیانگذار قول به «وحدت موجود» در تاریخ بشر است که ملاصدرا نیز «وحدت موجود» را از او یاد گرفته است.

و اما فرمایش علامه طباطبائی که فرمود: «اگر تصویرشان صحیح باشد» بنده هر چه فکر کردم هیچ جائی برای این تردید، نیافتم. شاید دیگران توان درک وجه این تردید را داشته باشند.

توجه: هر دو بزرگوار همین موضوع را در آینده نیز پیگیری خواهند کرد که در مبحث شماره ۵۲ خواهد آمد.

---

[۱۷۷] رجوع کنید: «محی الدین در آئینه فصوص» جلد دوم. سایت بینش نو.

۵۱

اراده تکوینیّه و اراده تشریعیه

نهی حضرت آدم از آن درخت

ج۴ ص۱۳۹ و ۱۴۰.

متن حدیث: ید: فِی خَبَرِ الْفَتْحِ بْنِ یَزِیدَ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ(ع) قَالَ إِنَّ لِلَّهِ إِرَادَتَیْنِ وَ مَشِیئَتَیْنِ إِرَادَةُ حَتْمٍ وَ إِرَادَةُ عَزْمٍ یَنْهَی وَ هُوَ یَشَاءُ وَ یَأْمُرُ وَ هُوَ لَا یَشَاءُ أَ وَ مَا رَأَیْتَ اللَّهَ نَهَی آدَمَ وَ زَوْجَتَهُ أَنْ یَأْکُلَا مِنَ الشَّجَرَةِ وَ هُوَ شَاءَ ذَلِکَ إِذْ لَوْ لَمْ یَشَأْ لَمْ یَأْکُلَا وَ لَوْ أَکَلَا لَغَلَبَتْ مَشِیئَتُهُمَا مَشِیئَةَ اللَّهِ وَ أَمَرَ إِبْرَاهِیمَ بِذَبْحِ ابْنِهِ وَ شَاءَ أَنْ لَا یَذْبَحَهُ وَ لَوْ لَمْ یَشَأْ أَنْ لَا یَذْبَحَهُ لَغَلَبَتْ مَشِیئَةُ إِبْرَاهِیمَ مَشِیئَةَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَل.

متن سخن علامه مجلسی(ره): بیان: قوله(ع) و هو شاء ذلک قیل أی علم ذلک و الأظهر أن یقال إنه لما لم یصرفهما عن إرادتهما وکلهما إلی اختیارهما للمصالح العظیمة فکأنه شاء ذلک و سیأتی القول فی ذلک فی کتاب العدل إن شاء الله.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): الذی فی الخبر هو تقسیم الارادة إلی تشریعیة و تکوینیة و سیجیئ إن شاء الله، و أما ما استظهره المصنف فهو انما یفید التشبیه دون الحقیقة.

ترجمۀ حدیث: امام کاظم(ع) فرمود: خداوند دو اراده و دو مشیئت دارد: ارادۀ حتمی. و ارادۀ عزمی.

گاهی نهی می کند در حالی که انجام آن فعل مشیئت (خواستۀ) اوست. و گاهی امر می کند، در حالی که انجام آن فعل را مشیئت نکرده است.

مگر نمی بینی که خداوند آدم و همسرش را نهی کرد که از آن درخت نخورند، در حالی که آن (خوردن) را خواسته و مشیئت کرده بود، چون اگر نخواسته بود، نمی خوردند و اگر می خوردند مشیئت آنان بر مشیئت خدا غلبه می کرد (و این محال است).

و امر کرد ابراهیم(ع) را به ذبح پسرش، در حالی که عدم ذبح را مشیئت کرده بود. و اگر عدم ذبح را نخواسته بود، مشیئت ابراهیم بر مشیئت خداوند عزّ و جلّ، غلبه می کرد.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): بیان: در تفسیر سخن امام(ع) «در حالی که آن را مشیئت کرده بود»: برخی گفته اند معنای این جمله یعنی «خدا می دانست». اما اظهر این است که گفته شود: وقتی که آن دو را از خوردن از آن درخت منصرف نکرد، آنان را به اختیار خودشان واگذاشت، برای مصلحت های عظیم. پس گویا خوردن شان را خواسته بود.

و بحث در این باره در کتاب عدل خواهد آمد[۱۷۸] ان شاء الله.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): آن چه در این حدیث هست؛ تقسیم اراده به ارادۀ تکوینیّه و اراده تشریعیه، است. و این بحث خواهد آمد ان شاء الله[۱۷۹].

و اما آن چه مصنّف (مجلسی) استظهار کرده، فقط تشبیه را فایده می دهد نه حقیقت را.

بررسی: ۱- درست است مرحوم مجلسی با کلمۀ «کأنّه» که کلمۀ تشبیه است سخن گفته است.

---

[۱۷۸] در مبحث شماره ۶۶، از همین مباحث.

[۱۷۹] همان.

۲- اما این حدیث به هیچوجه نه در مقام منظور مرحوم مجلسی است و نه در مقام بیان و تقسیم اراده به اراده تکوینیه و تشریعیه که نظر مرحوم طباطبائی است. و هر دو بزرگوار کم توجهی، فرموده اند. این حدیث یک ویژگی دارد که با اندکی دقّت مشخص می شود:

امام(ع) ماجرای حضرت ابراهیم را مثال آورده است. ماجرائی که خدا امر کرده سپس از چیزی که امر کرده، خودش مانع شده است.

یعنی «ماموربه» را نه تکویناً خواسته بود و نه تشریعاً. پس مسئله ربطی به فرمایش مرحوم طباطبائی ندارد.

و نظر مرحوم مجلسی اگر بر فرض درباره ماجرای آدم و حوّا، صحیح باشد، درباره ماجرای ابراهیم(ع) مصداق ندارد. زیرا ابراهیم را به اختیار خودش وا نگذاشت و او را از اختیارش منع کرد.

این حدیث به افق دیگر و پیام مهم دیگر توجه دارد. و بقول علامه طباطبائی که گاهی می گوید «این حدیث از غرر اخبار است»، از برجسته ترین غررها است که یک مسئله بل یک اصل اساسی را دربارهٔ خلقت شخص آدم و حوّا به ما اعلام می کند.

از قدیم همیشه پرسیده اند: مگر انبیاء معصوم نیستند پس چرا حضرت آدم از آن درخت ممنوعه، خورد؟ و جواب های عجیب و غریب گفته شده که هیچکدام به جائی نرسیده، مثلاً گفته اند آن کار آدم گناه نبود، ترک اولی بود. در حالی که قرآن می گوید «**عَصی آدَمُ رَبَّهُ فَغَوی**[۱۸۰]». و دیگر توجیهات بی نتیجه.

اما خود قرآن پاسخ این پرسش را داده است لیکن کسی به آن توجه نکرده است. به روشنی از خود قرآن معلوم می شود که اساساً آدم و حوّا در آن وقت، در مراحل خلقت بوده

---

[۱۸۰] آیه ۱۲۱ سوره طه.

اند یعنی هنوز خلقت شان کامل نشده بود و به عنوان یک انسان مکلّف، نبوده اند. پس از خوردن از آن درخت خلقت شان کامل می شود. و پس از آن برای شان تکلیف می آید.

می فرماید: «**قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْها جَميعاً فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّی هُدیً فَمَنْ تَبِعَ هُدایَ فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لا هُمْ يَحْزَنُونَ**[۱۸۱]» و نیز می فرماید: «**قالَ اهْبِطا مِنْها جَميعاً بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّی هُدیً فَمَنِ اتَّبَعَ هُدایَ فَلا يَضِلُّ وَ لا يَشْقی**[۱۸۲]». هر دو آیه می گویند که تکلیف بعد از خروج از آن جنگل (جنت)، خواهد آمد. یعنی قبلاً تکلیفی در کار نبوده است.

آدم و حوّا بر خلاف امر خدا عمل کردند، اما آنان در اواخر مراحل خلقت بودند، تکلیف برای انسان کامل است نه آن که هنوز مراحل خلقت را طی می کند. این کار آن دو را می توان به رفتار یک کودک صغیر تشبیه کرد. همان طور که کودک نیز عصیان می کند. و از عصیانش توبه هم می کند.

پرسش: اگر به حدّ تکلیف نرسیده بودند، پس چرا خداوند، آنان را نهی کرده بود؟

پاسخ: اولاً: شما هم کودکان را امر و نهی می کنید و باید بکنید. و گاهی بنابر مصلحتی، امر معکوس، و نهی معکوس هم می کنید.

ثانیاً: مطابق پیام چند حدیث، وقتی که از آن درخت خوردند لباس شان که یک پوشش طبیعی بود از پیکرشان ریخت. پیش از آن کل پیکرشان پوششی از «لاک» داشت که حدیث می فرماید: از جنس همین لاک که در سر انگشتان مانده است.

---

[۱۸۱] آیه ۳۸ سوره بقره.

[۱۸۲] آیه ۱۲۳ سوره طه.

و باید از آن درخت می خوردند اما نه خوردن معمولی، خوردن با احساس ترس، احساس قانون شکنی. تا آن خوراک آن تأثیر را داشته باشد. می دانیم که وضعیت روحی و روانی در تأثیر غذا نقش مسلّم دارد.

این مسئله را در کتاب «تبیین جهان و انسان[۱۸۳]» شرح داده ام و در این جا تکرار نمی کنم.

حدیث مورد بحث، فقط در مقام بیان آن موارد نادر است که خداوند امر می کند، اما خودش مانع از عمل به «ماموربه» می شود. نهی می کند اما خودش با مشیئت خودش می خواهد که به «منهی عنه» عمل شود.

والاّ، چرا از میان این همه امرها و نهی های خدا که هر روز بر خلاف شان عمل می شود، این همه ترک اوامر و ارتکاب نواهی می شود، امام(ع) تنها به سراغ دو پیامبر می رود و از ماجرای آن دو، مثال می آورد-؟

حدیث به دو پرسش باصطلاح «مقدّر»- پرسش مقدّر- جواب می دهد:

پرسش اول: آیا امکان دارد که خداوند به یک چیزی امر کند در حالی که مشیئت کرده آن کار حتماً انجام نیابد-؟

می فرماید: بلی؛ مانند ماجرای ابراهیم.

پرسش دوم: آیا ممکن است که خداوند از یک چیزی نهی کرده باشد در حالی که مشیئت کرده آن کار حتماً انجام یابد-؟

امام(ع) می فرماید: بلی؛ مانند ماجرای آدم.

و این است که فرمود «ارادة حتم».

اما ارادۀ عزم: در امور تکلیفیه، خداوند به بنده اش اختیار و توان عمل به اوامر و توان خود داری از ارتکاب نواهی را داده و عزم کرده که آنان مطابق آن ها با اختیار خودشان

---

[۱۸۳] تبیین جهان و انسان، بخش انسان شناسی اول- سایت بینش نو www.binesheno.com

عمل کنند. و در این عرصه هیچکدام از طرفین قضیه را «ارادهٔ حتم» نکرده است و حتمیت آن را در اختیار بندگان گذاشته است.

موضو ع بحث حدیث، به مبحث «جبر و اختیار» مربوط است نه به تشبیهی که مرحوم مجلسی کرده مربوط است و نه به تقسیم اراده تکوینیّه و تشریعیه که مرحوم طباطبائی، گفته است.

در مثال آدم و ابراهیم، امر و نهی کرده در حالی که خودش عدم ماموربه، و ارتکاب منهی عنه را مشیئت حتمی کرده و آن دو را مختار نگذاشته است. اما در عرصه گستردهٔ تکلیف، اوامر و نواهی را در اختیار مکلّف قرار داده است.

۵۲

باز هم بحثی در اراده، و پیگیری هر دو بزرگوار موضوع مبحث شماره ۵۰ را

ج۴ ص۱۴۴.

متن حدیث: ید: الدَّقَّاقُ عَنِ الْأَسَدِیِّ عَنِ الْبَرْمَکِیِّ عَنِ ابْنِ أَبَانٍ عَنْ بَکْرِ بْنِ صَالِحٍ عَنِ ابْنِ أَسْبَاطٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ عَنْ بَکْرِ بْنِ أَعْیَنَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّه(ع) عِلْمُ اللَّه وَ مَشِیئَتُهُ هُمَا مُخْتَلِفَانِ أَمْ مُتَّفِقَانِ فَقَالَ الْعِلْمُ لَیْسَ هُوَ الْمَشِیئَةَ أَ لَا تَرَی أَنَّکَ تَقُولُ سَأَفْعَلُ کَذَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ وَ لَا تَقُولُ سَأَفْعَلُ کَذَا إِنْ عَلِمَ اللَّهُ فَقَوْلُکَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ دَلِیلٌ عَلَی أَنَّهُ لَمْ یَشَأْ فَإِذَا شَاءَ کَانَ الَّذِی شَاءَ کَمَا شَاءَ وَ عِلْمُ اللَّه سَابِقٌ لِلْمَشِیئَة.

متن سخن علامه مجلسی(ره): بیان لعل المراد المشیئة المتأخرة عن العلم الحادثة عند حدوث المعلوم و قد عرفت أنه فی الله تعالی لیس سوی الإیجاد و مغایرته للعلم ظاهر و یحتمل أن یکون المقصود بیان عدم اتحاد مفهومیهما إذ لیست الإرادة مطلق العلم إذ العلم یتعلق بکل شیء بل هی العلم بکونه خیرا و صلاحا و نافعا و لا تتعلق إلا بما هو کذلک و فرق آخر بینهما و هو أن علمه تعالی بشیء لا یستدعی حصوله بخلاف علمه به علی النحو

الخاص فالسبق علی هذا یکون محمولا علی السبق الذاتی الذی یکون للعام علی الخاص و الأول أظهر کما عرفت.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): قد عرفت دلالة الاخبار علی أن المشیئة و الارادة نفس المعلوم الخارجی و اصراره مع ذلک علی کونها العلم بالصلاح و الخیر عجیب.

ترجمهٔ حدیث: به امام صادق(ع) گفتم: آیا مشیئت خدا و علمش، یک حقیقت واحد هستند یا دو چیز هستند؟-؟

فرمود: علم غیر از مشیئت است؛ نمی بینی که خودت می گوئی: فلان کار را خواهم کرد اگر خدا مشیئت کند (اگر خدا بخواهد)، و نمی گوئی: فلان کار را خواهم کرد اگر خدا بداند.

پس این که می گوئی «اگر خدا بخواهد» دلیل است که (تا آن لحظه) نخواسته است و اگر خواسته بود، محقق می شد آن طور که خواسته بود. و علم خدا سابق بر خواستن اوست.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): شاید مراد امام(ع) آن مشیئت باشد که متأخّر از علم است، مشیئتی که حادث می شود به هنگام حدوث معلوم.

و دانستی[۱۸۴] که این مشیئت خداوند متعال، نیست مگر «ایجاد». و مغایرت این مشیئت خدا با علم خدا، روشن است.

و احتمال دارد که مقصود بیان عدم اتّحاد مفهوم علم و مفهوم مشیئت باشد. زیرا اراده، مطلق علم نیست. چون علم به هر شیئ متعلّق می شود.

بل اراده عبارت است از علم به خیر بودن و صلاح بودن و نافع بودن شیئ. و اراده متعلق نمی شود مگر به شیئی که چنین باشد.

---

[۱۸۴] اشاره به بیانی است که در مبحث شماره ۵۰ گذشت.

و فرق دیگر میان اراده و علم؛ این است که علم خدا به چیزی لازم نگرفته که آن چیز حاصل شود. به خلاف علم به نحو خاص (که خصوصیت خیر، صلاح و نافع بودن شیئ را دارد).

بنابراین، سبق (سبقت علم بر مشیئت که در حدیث آمده) حمل می شود بر سبق ذاتی که سبقت علم عام بر علم خاص، می شود.

واظهر، همان احتمال اول است چنان که دانستی[۱۸۵].

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): بتحقیق، دانستی[۱۸۶] که اخبار دلالت دارند بر این که «مشیئت و اراده، نفس معلوم خارجی هستند». و با این وجود، اصرار مجلسی بر این که «اراده یعنی علم به صلاح و خیر»، عجیب است.

بررسی: شرح و تمام سخن همان است که در مبحث شماره ۵۰ گذشت.

---

[۱۸۵] اشاره به بیانی است که در مبحث شماره ۵۰ گذشت.

[۱۸۶] نقدی که در مبحث شماره ۵۰ گذشت.

۵۳

لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَیْنَ أَمْرَیْن

ج۴ ص۱۴۷ و۱۴۸.

متن حدیث: فِی خَبَرِ الْفَتْحِ بْنِ یَزِیدَ الْجُرْجَانِیِّ قُلْتُ لِأَبِی الْحَسَنِ(ع) هَلْ غَیْرُ الْخَالِقِ الْجَلِیلِ خَالِقٌ قَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی یَقُولُ فَتَبارَکَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِینَ فَقَدْ أَخْبَرَ أَنَّ فِی عِبَادِهِ خَالِقِینَ وَ غَیْرَ خَالِقِینَ مِنْهُمْ عِیسَی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ خَلَقَ مِنَ الطِّینِ کَهَیْئَةِ الطَّیْرِ بِإِذْنِ اللَّهِ فَنَفَخَ فِیهِ فَصَارَ طَائِراً بِإِذْنِ اللَّهِ وَ السَّامِرِیُّ خَلَقَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَداً لَهُ خُوَارٌ.

متن سخن علامه مجلسی(ره): بیان لا ریب فی أن خالق الأجسام لیس إلا الله تعالی و أما الأعراض فذهبت الأشاعرة إلی أنها جمیعا مخلوقة لله تعالی و ذهبت الإمامیة و المعتزلة إلی أن أفعال العباد و حرکاتهم واقعة بقدرتهم و اختیارهم فهم خالقون لها.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): أما المعتزلة فهم لا یبالون بامثال هذا الشرک الظاهر و أما الامامیة فهم تبعة أئمة أهل البیت علیهم السلام و حاشاهم عن القول بذلک و انک لاتجد حتی فی خبر واحد صحیح منهم القول بان مع الله الخالق لکل شئ خالقا اخر لاالذات و لاالفعل بالمعنی المتنازع فیه و هو الایجاد، بل الاخبار المتکاثرة یصرح بخلافه.

ترجمهٔ حدیث: گفتم به امام کاظم(ع): آیا غیر از خالق جلیل، خالق دیگری هست؟

فرمود: خداوند متعال می فرماید: «فَتَبارَکَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقینَ[۱۸۷]». پس خبر داده که در میان بندگانش نیز خالق و غیر خالق، هست؛ عیسی (صلی الله علیه) خلق کرد از گل به هیئت مرغ باذن خدا و بر آن دمید، پرنده شد باذن خدا. و سامری خلق کرد برای بنی اسرائیل پیکر گاو نر جوان که صدای گاو گونه، داشت.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): بیان: شکّی نیست که خالق اجسام نیست مگر خدای متعال. و اما اَعراض: مذهب اشاعره این است که اعراض نیز همگی مخلوق خدای متعال هستند. و امامیه و معتزله معتقد هستند که افعال بندگان و حرکات شان، با قدرت و اختیار خودشان، واقع می شود. پس بندگان خالق اعمال شان هستند.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): اما معتزله: آنان هیچ اِبائی از این «شرک آشکار» ندارند. و امامیه: پیروان اهل بیت(ع) هستند و حاشا که آنان چنین قولی داشته باشند. و شما حتی یک «خبر واحد صحیح» نیز نمی یابید از اهل بیت(ع) که بگوید که به همراه خدا (در کنار خدائی) که همه چیز را خلق کرده است، خالق دیگری می باشد. نه خالق یک ذات و نه خالق یک فعل، به معنای مورد بحث که عبارت باشد از ایجاد. بل اخبار فراوان بر خلاف آن دلالت دارد.

بررسی: موضوع بحث میان دو بزرگوار «افعال العباد»- فعل های بندگان- است: آیا کسی که دو رکعت نماز خواند، یا یک لیوان شراب خورد. این فعل مخلوق خود اوست یا مخلوق خدا.

معتزله می گوید: مخلوق خود اوست و او خالق آن فعل است.= تفویض.
اشاعره می گویند: مخلوق خدا است و انسان خالق هیچ چیز نیست.= جبر.
مکتب اهل بیت(ع) می گوید: لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَیْنَ أَمْرَیْن.

---

[۱۸۷] آیه ۱۴ سوره مومنون.

شرح این اصل اصیل مکتب و نیز توضیح ابعاد و جزئیات آن را در کتاب «دو دست خدا[۱۸۸]» آورده ام.

بدیهی و کاملاً روشن است و هر طلبه ای می داند که در این مسئله باور امامیه با باور معتزله، یکی نیست، تا چه رسد به شخصی مانند مجلسی. منظور مجلسی آن نکتهٔ مشترک امامیه و معتزله است که هر دو، انسان را قادر به فعل و مختار می دانند. همان طور که می گوید «بقدرتهم و اختیارهم». نه قول به تفویض.

علامه طباطبائی(ره) می فرماید: معنای متنازع فیه، در میان سه مذهب، «ایجاد» است و این درست است که معتزله می گویند بندگان، فعل را به وجود می آورند. و اشاعره می گویند: خدا فعل های بندگان را به وجود می آورد. و شیعه می گوید: نه آن و نه این بل امربین امرین.

و در این جا میان معتزله و شیعه یک نقطه و نکته مشترک هست.

شاید گفته شود: میان شیعه و اشعریه نیز نقطه و نکته مشترک، از آن طرف، هست.

پاسخ: موضوع بحث این طرف مسئله است که آیا انسان نقشی در به وجود آمدن فعل خود دارد یا نه؟-؟ نه آن طرف.

واقعیت این است که هر مسئله ای از مسائل توحید و خدا شناسی بس سنگین است بویژه موضوع «امربین امرین» که هیچ مسئله ای سنگین تر از این نیست. و لذا ائمّه طاهرین(ع) تنها به افراد متخصص از اصحاب، اجازهٔ ورود به این مباحث را می دادند.

برخی از علمای ما گمان کرده اند که «امربین امرین» مرکب از جبر و تفویض است. در حالی که حرف «لا» نافیة للجنس است و اساس جبر و اساس تفویض را در این مسئله، از ریشه نفی می کند. و یک چیز سوم را در نظر دارد.

---

[۱۸۸] سایت بینش نو، «دو دست خدا».

علاقمندان به این مسئله به کتاب مذکور- کتاب «دو دست خدا»- مراجعه فرمایند.

علامه طباطبائی که می فرماید: خدا خالق کلّ شیئ است و هیچ خالقی در کنار او نیست. درستی این سخن کاملاً بدیهی است. اما ایشان با نفی نظر مجلسی و با تکیه بر «الله خالق کلّ شیئ»، نظر اشعریه را تأیید کرده اند. گرچه می دانیم نظر ایشان هرگز چنین نیست. اما اگر ما باشیم و همین سخن که مرقوم فرموده اند، جای این اشکال هست. پس باید دستکم اشاره ای به نظر خودشان می کردند.

و نیز: نظر علامه مجلسی در جهت نصّ آیه است و دستکم با آن تضاد ندارد. لیکن علامه طباطبائی آیه را نادیده گرفته که موضوع بحث حدیث است و در نتیجه، سخنش دستکم با ظاهر آیه، متضاد است.

نکته: هنرمندان دوست دارند که واژه های خلق و خلاقیت را به کار ببرند. این حدیث چنین اجازه ای به آنان می دهد. زیرا سامری یک زرگر با تجربه و ماهر بود که تندیس گاو نر جوان اخته نشده (که در طبیعت زیباتر و با اُبهت تر از آن حیوانی نیست اگر رنجور و لاغر نباشد) را ساخت، به طوری که هوا از یک طرفش وارد شده و از طرف دیگر خارج می شد و صدایی شبیه صدای گاو از حلقومش می آمد.

بلی: هنرمندان (همهٔ هنرمندان) دو گروه اند: عیسویان و سامریان.

۵۴

حدیث دیگر دربارهٔ اسماء و صفات و «معرفة الله بالله»

طریق شناخت خدا، فقط تسبیح و تنزیه، است

ج۴ ص۱۶۰ و ۱۶۱ و ص۱۶۴.

متن حدیث: ابْنُ الْمُتَوَكِّلِ عَنْ مُحَمَّدٍ الْعَطَّارِ عَنِ ابْنِ أَبَانٍ عَنِ ابْنِ أُورَمَةَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ خَالِدِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ(ع) قَالَ اسْمُ اللَّهِ غَيْرُ اللَّهِ وَ كُلُّ شَيْءٍ وَقَعَ عَلَيْهِ اسْمُ شَيْءٍ فَهُوَ مَخْلُوقٌ مَا خَلَا اللَّهَ فَأَمَّا مَا عَبَّرَتِ الْأَلْسُنُ عَنْهُ أَوْ عَمِلَتِ الْأَيْدِي فِيهِ فَهُوَ مَخْلُوقٌ وَ اللَّهُ غَايَةُ مَنْ غَايَاهُ [غَايَةٌ مِنْ غَايَاتِهِ] وَ الْمُغَيَّا غَيْرُ الْغَايَةِ وَ الْغَايَةُ مَوْصُوفَةٌ وَ كُلُّ مَوْصُوفٍ مَصْنُوعٌ وَ صَانِعُ الْأَشْيَاءِ غَيْرُ مَوْصُوفٍ بِحَدٍّ مُسَمًّى لَمْ يَتَكَوَّنْ فَتُعْرَفَ كَيْنُونَتُهُ بِصُنْعِ غَيْرِهِ وَ لَمْ يَتَنَاهَ إِلَى غَايَةٍ إِلَّا كَانَتْ غَيْرَهُ لَا يَزِلُّ مَنْ فَهِمَ هَذَا الْحُكْمَ أَبَداً وَ هُوَ التَّوْحِيدُ الْخَالِصُ فَاعْتَقِدُوهُ وَ صَدِّقُوهُ وَ تَفَهَّمُوهُ بِإِذْنِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْرِفُ اللَّهَ بِحِجَابٍ أَوْ بِصُورَةٍ أَوْ بِمِثَالٍ فَهُوَ مُشْرِكٌ لِأَنَّ الْحِجَابَ وَ الْمِثَالَ وَ الصُّورَةَ غَيْرُهُ وَ إِنَّمَا هُوَ وَاحِدٌ مُوَحَّدٌ فَكَيْفَ يُوَحِّدُ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ عَرَفَهُ بِغَيْرِهِ إِنَّمَا عَرَفَ اللَّهَ مَنْ عَرَفَهُ بِاللَّهِ فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ بِهِ فَلَيْسَ يَعْرِفُهُ إِنَّمَا يَعْرِفُ غَيْرَهُ لَيْسَ بَيْنَ الْخَالِقِ وَ الْمَخْلُوقِ شَيْءٌ وَ اللَّهُ خَالِقُ الْأَشْيَاءِ لَا مِنْ شَيْءٍ يُسَمَّى بِأَسْمَائِهِ فَهُوَ غَيْرُ أَسْمَائِهِ وَ الْأَسْمَاءُ غَيْرُهُ وَ الْمَوْصُوفُ غَيْرُ الْوَاصِفِ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يُؤْمِنُ بِمَا لَا يَعْرِفُ فَهُوَ ضَالٌّ عَنِ الْمَعْرِفَةِ لَا يُدْرِكُ مَخْلُوقٌ شَيْئاً إِلَّا بِاللَّهِ وَ لَا تُدْرَكُ مَعْرِفَةُ اللَّهِ

إِلَّا بِاللَّهِ وَ اللَّهُ خِلْوٌ مِنْ خَلْقِهِ وَ خَلْقُهُ خِلْوٌ مِنْهُ وَ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً كَانَ كَمَا أَرَادَ بِأَمْرِهِ مِنْ غَيْرِ نُطْقٍ لَا مَلْجَأَ لِعِبَادِهِ مِمَّا قَضَى وَ لَا حُجَّةَ لَهُمْ فِيمَا ارْتَضَى لَمْ يَقْدِرُوا عَلَى عَمَلٍ وَ لَا مُعَالَجَةٍ مِمَّا أَحْدَثَ فِي أَبْدَانِهِمُ الْمَخْلُوقَةِ إِلَّا بِرَبِّهِمْ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَقْوَى عَلَى عَمَلٍ لَمْ يُرِدْهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فَقَدْ زَعَمَ أَنَّ إِرَادَتَهُ تَغْلِبُ إِرَادَةَ اللَّهِ تَبارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعالَمِينَ. [۱۸۹]

متن سخن علامه مجلسی(ره): أقول لا يخفى أن هذا الوجه و ما أوردته سابقا من الاحتمالات التی سمحت بها قريحتی القاصرة لا يخلو كلّ منها من تكلّف(۱) و قد قيل فيه وجوه أخر أعرضت عنها صفحاً لعدم موافقتها لأصولنا.

و الأظهر عندی أنّ هذا الخبر موافق لما مرّ و سيأتی فی كتاب العدل أيضا من أنّ المعرفة من صنعه تعالى و ليس للعباد فيها صنع و أنّه تعالى يهبها لمن طلبها و لم يقصر فيما يوجب استحقاق إفاضتها و القول بأنّ غيره تعالى يقدر على ذلک نوع من الشرک فی ربوبيّته و إلهيّته فإنّ التوحيد الخالص هو أن يعلم أنهّ تعالى مفيض جميع العلوم و الخيرات و المعارف و السعادات كما قال تعالى ما أَصابَکَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ ما أَصابَکَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِکَ فالمراد بالحجاب إمّا أئمة الضلال و علماء السوء الذين يدّعون أنهم يعرفونه تعالى بعقولهم و لا يرجعون فی ذلک إلی حجج الله تعالى فإنّهم حجب يحجبون الخلق عن معرفته و عبادته تعالى فالمعنی أنّه تعالى إنّما يعرف بما عرف به نفسه للناس لا بأفكارهم و عقولهم أو أئمة الحق ايضاً فانّه ليس شأنهم الاّ بيان الحقّ للناس فأما إفاضة المعرفة و الإيصال إلى البغية فليس إلاّ من الحق تعالى كما قال سبحانه إِنَّکَ لا تَهْدِی مَنْ أَحْبَبْتَ و يجری فی الصورة و المثال ما مرّ من الاحتمالات.

---

[۱۸۹] ظاهراً این همان حدیث است که علامه طباطبائی در مبحث شماره ۳۹ به آن تکیه کرده بود.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): و لقدأنصف رحمه الله فی الاعتراف بأن الروایة لاتتضح بما أورده من الوجوه، و أما ما استظهره من أن المراد بها ما ورد فی الاخبار من أنه لاصنع لغیره تعالی فی المعرفة فهو أهون من الوجوه السابقة فان مدلول تلک الاخبار بیان أن الفاعل للمعرفة هو الله سبحانه و أما نفی الواسطة و الوسیلة من البین فلا، کیف والقرآن صریح فی أن التقوی و الانابة و التدبر و التفکر و التعقل و کذا الانبیاء و الملائکة و الائمة وسائل لمعرفة الله فی آیات کثیرة و قد قال فی خصوص القرآن «یهدی به الله من اتبع رضوانه» الایة، فالروایات المذکورة لا تنفی الواسطة بهذا المعنی. و أما هذه الروایة فهی صریحة فی نفی الواسطة، و فی أنه تعالی معروف بذاته و کل شئ سواه معروف معلوم به علی خلاف ما اشتهر أن الاشیاء تعرف بذاتها أو صفاتها أو آثارها و أن الله یعرف بالاشیاء فالروایة تحتاج فی بیانها إلی اصول علمیة عالیة غیر الاصول الساذجة المعمولة المذکورة فی الکتاب، و لایضاحها محل آخر.

ترجمۀ حدیث: عبدالاعلی می گوید: امام صادق(ع) فرمود: اسم خدا، غیر از خدا است. و هر شیئ که بتوان به آن شیئ گفت، مخلوق است مگر خدا. هر چیزی که زبان ها از آن تعبیر کنند (یعنی هر چیزی که زبان ها آن را بسازند= الفاظ و کلمات)، یا هر چیزی که دست ها در آن ها عمل کند، پس آن مخلوق است. و «اللَّهُ غَایَةُ مَنْ غَایَاه»- این جمله را فعلاً ترجمه نمی کنم زیرا عمده بحث بر سر همین جمله است- در حالی که شیئ غایتمند غیر از غایت است. و غایت موصوف است، و هر موصوف، مصنوع است. و آفرینندۀ اشیاء با هیچ حدّی موصوف نمی شود، حدّ با هر نام و عنوان. او به وجود نیامده (ازلی است) تا به وجود آمدنش کار شیئ دیگر باشد. و دربارۀ خدا به هیچ نتیجۀ شناختی، رسیده نمی شود، مگر این که او غیر از آن نتیجه است (یعنی در چیستی خداوند به هر نتیجه ای برسید، خدا آن نیست، آن مخلوق ذهن شماست).

[توضیح: ۱- لفظ «یُتناه» با صیغه مجهول، است ۲- لفظ غایة در این جمله با غایت در جمله پیشین فرق دارد؛ در آن جا به معنی «پایان امتداد» است و در این جمله به معنی نتیجه است].

هرگز نمی لغزد کسی که این حکم را بفهمد. این است توحید خالص پس به آن معتقد باشید، آن را تصدیق کنید و بفهمید باذن الله عزّ و جلّ.

و هر کس گمان کند که خدا را با حجاب یا با صورت و یا با مثال، می شناسد، او مشرک است. زیرا حجاب، مثال و صورت، غیر از او هستند.

او واحد و موحَّد است. پس چگونه او را توحید می کند کسی که گمان می کند او را به وسیلهٔ غیر او شناخته است.

جز این نیست کسی خدا را شناخته است که او را با خود او بشناسد. پس هر کس او را با خودش نشناسد، او را نشناخته است، غیر او را شناخته است.

بین خالق و مخلوق، شیئ دیگری نیست (شیئ سومی نیست تا مخلوقات را از آن شیئ سوم آفریده باشد) و خدا اشیاء را آفریده نه از چیزی.

خداوند با اسمائش موسوم می شود، او غیر از اسمائش است و اسماء نیز غیر از او هستند. و واصف (یعنی اسم و صفت، که هر کدام صفتی را بر خداوند نسبت می دهند) غیر از موصوف (خدا)، است.

پس هر کس گمان کند که به آن چه نمی شناسد ایمان دارد، او از شناخت خدا گمراه است.

[توضیح: در فقرات بالاتر فرمود: در شناخت چیستی خدا به هر نتیجه ای برسید، آن خدا نیست. یعنی ذات خدا به هیچ وجه قابل شناخت نیست. و این که در این جا می فرماید: اگر کسی بدون شناخت، به خدا ایمان داشته باشد، گمراه است. یعنی شناخت ذات محال است اما شناخت او با همین طریق که هر صفت از او سلب شود، او پایانمند و غایتمند تلقی نگردد، و

از هر آن چه دربارهٔ ذاتش به ذهن برسد منّزه دانسته شود، و همچنین سلب های دیگر. این شناخت سلبی باید باشد و بدون آن گمراهی است.]

و هیچ مخلوقی چیزی را (درباره خدا) درک نمی کند مگر با خود خدا (نه با حجاب، صورت و مثال). و شناخت خدا حاصل نمی شود مگر با خود خدا.

و خداوند خالی از مخلوق ها است و مخلوق ها نیز خالی از او هستند (خدا در همه جا هست اما جائی را اشغال نمی کند، با همه چیز هست نه به معنی ظرف و مظروف. زیرا میان ظرف و مظروف سنخیّت لازم است و خداوند متعال با هیچ چیزی همسنخ نیست).

و وقتی که اراده کند چیزی را آن چیز به وجود می آید همان طور که اراده کرده، با اَمر او بدون نطق.

از آن چه قضا کرده، برای بندگانش پناهگاهی نیست. و در آن چه به آن راضی شده، جای اعتراضی برای بندگان نیست. در بدن های مخلوقه شان نه قدرت عمل دارند و نه قدرت معالجه، مگر با خواست پروردگارشان. پس هر کس گمان کند که بر عملی که خدای عزّ و جلّ اراده نکرده، توانمند است پس گمان کرده که اراده اش بر ارادهٔ خدا غلبه می کند. تبارک الله ربّ العالمین.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): مقدمه: مرحوم مجلسی چهار و نیم صفحه در تفسیر این حدیث به ویژه درباره جملهٔ «اللَّهُ غَایَةُ مَنْ غَایَاه» توضیح داده است در آخر صفحه سوم می گوید:

اقول: مخفی نماند این وجه اخیر و نیز آن چه پیش از آن به عنوان احتمالات بیان کردم، مطالبی هستند که بر قریحهٔ قاصر من رسیده اند که هیچ کدام از آن ها خالی از تکلّف نیستند. در این باره وجوه دیگری نیز گفته اند چون با اصول ما (شیعه) موافقت نداشتند از آوردن آن ها خود داری کردم.

و آن چه به نظر من اظهر است این است که: این حدیث موافق است با آن چه گذشت (یعنی موافق است با خطبه امام رضا–ع– که در مبحث شماره ۳۸ به شرح رفت و حدیث های مبحث شماره ۳۹ و امثال شان). و در کتاب عدل خواهد آمد که «شناخت» از صنع خداوند متعال است و بندگان را در آن صنعی نیست. و خداوند شناخت را به هر کس که بخواهد هبه می کند. و در آن چه که موجب استحقاق اعطای شناخت می شود، کوتاهی نکرده است.

و باور به این که «غیر از خداوند کسی قادر به این است» نوعی از شرک است در ربوبیّت خدا و در الهیّة او. زیرا توحید خالص آن است شخص بداند که خداوند افاضه کنندهٔ همهٔ علوم و خیرات و معارف و سعادات است همانطور که خودش فرموده است: «**ما أَصابَکَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ ما أَصابَکَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِکَ**[۱۹۰]». پس مراد از حجاب، ائمّه ضلال و علماء سوء هستند؛ آنان که ادعا دارند خدا را به وسیلهٔ عقل هایشان می شناسند. و در این (راه خدا شناسی) به حجج خداوند متعال مراجعه نمی کنند. پس آنان حجاب هائی هستند که مردم را از شناخت خدا و عبادت او باز می دارند.

پس معنی حدیث چنین می شود: خدای متعال فقط به آن وسیله ای شناخته می شود که خودش از آن طریق خودش را برای مردم معرفی کرده است. نه با افکارشان و عقول شان. و حتی نه از طریق ائمّهٔ حق، زیرا شأن ائمه(ع) فقط بیان حق است بر مردم. و اما افاضهٔ شناخت، و رسانیدن به هدف، نیست مگر از ناحیه خدای متعال. همان طور که فرموده است: «**إِنَّکَ لا تَهْدی مَنْ أَحْبَبْتَ**[۱۹۱]». و دربارهٔ صورت و مثال، آن احتمالات می آید که قبلاً بیان شد.

---

[۱۹۰] آیه ۷۹ سوره نساء.

[۱۹۱] آیه ۵۶ سوره قصص.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): مقدمه: مرحوم طباطبائی، آن جا که مرحوم مجلسی می گوید «این احتمالات که من دادم همگی خالی از تکلّف نیستند» شماره پاورقی را گذاشته و به شرح زیر مرقوم فرموده است:

بتحقیق مجلسی رحمه الله انصاف نموده اعتراف کرده است که حدیث مورد بحث، با آن وجوهی که او آورده، واضح نمی شود. و اما آن استظهار که (بعد از این اعتراف) کرده و می گوید: «مراد حدیث این است که غیر از خداوند هیچ کسی در شناخت، صنع ندارد»، سست تر از وجوه قبلی است. زیرا آن حدیث ها بیان می کنند که فاعل شناخت، خداوند سبحان است. اما واسطه و وسیله را در آن میان، نفی نمی کنند.

چگونه چنین چیزی ممکن است؟! در حالی که در آیه های فراوان، تصریح دارد که تقوی و انابه و تدبّر و تفکّر و تعقّل و نیز انبیاء و ملائکه و ائمّه، وسیله هائی هستند بر شناخت خدا.

و در خصوص قرآن فرموده است: «یَهْدی بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوانَهُ[۱۹۲]». پس روایات مذکور واسطه به این معنی را نفی نمی کنند.

اما این حدیث (مورد بحث) صریح است در نفی واسطه، و صریح است که خداوند متعال شناخته می شود به وسیله ذات خودش، و هر چیز دیگر غیر از او شناخته و معلوم می شود به وسیله او. بر خلاف آن چه مشهور شده است که «اشیاء به وسیله خودشان و صفات شان و آثارشان، شناخته می شوند. و خداوند به وسیله اشیاء شناخته می شود».

پس این حدیث در تفسیرش، نیازمند اصول علمیّهٔ عالیه است، غیر از اصول ساذجه (بی ارزش و پیش پا افتاده) که در این کتاب (بحار) بطور معمول ذکر می شوند. و برای ایضاح آن اصول علمیه عالیه، محل دیگر لازم است.

---

[۱۹۲] آیه ۱۶ سوره مائده.

بررسی: در متن حدیث چند اصل وجود دارد:

۱- ذات خداوند متعال و چیستی ذاتش، قابل شناخت نیست، عقل و فکر به هر نتیجه ای در این مسیر برسد، آن خدا نیست. بل مخلوق ذهن شخص متفکر و تعقل کننده است. زیرا خداوند خالق فکر، عقل، تفکر و تعقل است. و در خطبهٔ امام رضا(ع) دیدیم که «کَیْفَ یَجْرِی عَلَیْهِ مَا هُوَ أَجْرَاه».

۲- خدا شناسی به وسیله صفت و صفات، یا به وسیله صورت و یا مثال، گمراهی است. زیرا صفت و صورت و مثال، هیچکدام خدا نیستند.

۳- ایمان به خدا بدون شناخت نیز ایمان نیست گمراهی است.

۴- پس خدا شناسی ایجابی و اثباتی، نادرست است بلکه باید خدا را با تسبیح و تنزیه و از طریق سلبی، شناخت. همه چیز را باید از او سلب کرد. زیرا او خالق همه چیز است و «کَیْفَ یَجْرِی عَلَیْهِ مَا هُوَ أَجْرَاه» و با اثبات صفات بر او، نیز نمی توان او را شناخت چون اساساً خدا نه اسم دارد و نه صفت- در مباحث گذشته، این موضوع بر اساس حدیث های فراوان از جمله همان خطبه امام رضا(ع) به شرح رفت.

و اما جمله «إِنَّمَا عَرَفَ اللَّهَ مَنْ عَرَفَهُ بِاللَّه»؛ پیش از این جمله، عبارت «مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ یَعْرِفُ اللَّهَ بِحِجَابٍ أَوْ بِصُورَةٍ أَوْ بِمِثَالٍ فَهُوَ مُشْرِک» آمده است و پیش از آن نیز آمده است «و کل موصوف مصنوع».

اینک حجاب در این حدیث یعنی چه؟ و همین طور صورت و مثال.

حدیث در مقام نفی شناخت خدا از طریق صفت و صفات است. و همین صفت ها را «حجاب» می نامد و همین طور صورت و مثال می نامد.

در مباحث گذشته بیان شد که مکتب قرآن و اهل بیت(ع)، همیشه دربارۀ خداوند تعریف سلبی آورده است: لَمْ یَلِدْ وَ لَمْ یُولَدْ وَ لَمْ یَکُنْ لَهُ کُفُواً أَحَد. لَیْسَ کَمِثْلِه شَیْء، شَیْءلا کا لاشیاء. و حتی ائمّه طاهرین «الله الصمد» را نیز به «لاجوف له» تفسیر کرده اند.

در مباحث گذشته دیدیم که فرمود «اسمائه تعبیر»، و حدیث های مرحوم کلینی در کافی را نیز دیدیم که در واقع خداوند نه اسم دارد و نه صفت، همۀ این ها به خاطر انسان هاست که بتوانند با خدا رابطه برقرار کنند. و لذا می گوئیم «صفات خدا عین ذاتش است». و آن همه بحث که گذشت.

و خلاصه این که: شناخت خدا با تعاریف اثباتی با اثبات صفت ها بر خداوند، امکان ندارد. زیرا صفات به جای این که او را معرّفی کنند، حجاب معرفت هستند، و (نعوذ بالله) هر صفتی یک صورتی به خدا می دهد و هر صفتی یک تمثالی برای او ترسیم می کند.

اما فرمایش دو بزرگوار: علامه مجلسی در تفسیر این حدیث، متأسفانه از مسیر حدیث خارج شده است. و عین عبارت خود حدیث را رها کرده و به دنبال مسائل دیگر رفته است.

و علامه طباطبائی(ره) تحت تأثیر شهرت کلمه «حجاب» در اصطلاحات صوفیان و صدرویان قرار گرفته و حجاب را به معنائی که مورد نظر آن ها است معنی کرده است، بدون این که توجه لازم را به متن حدیث داشته باشد.

حدیث فقط دو راه را در خدا شناسی مطرح می کند:

۱- طی طریق تعقل و تفکر در بستر صفات با تعاریف اثباتی- این طریق را باطل و پرستشِ حجاب و صورت و مثال دانسته است.

۲- طی طریق تعقل و تفکر در شناخت خدا، با صرف نظر از صفات و اثبات صفات و با سلب همه چیز از ذات مقدس او،- این راه را تأیید کرده است.

و این راه را راه «معرفة الله بالله» نامیده است. یعنی معرفت خدا بدون صفات و بدون اثبات صفات.

و این که علامه طباطبائی می فرماید: «انّه تعالی معروف بذاته... علی خلاف ما اشتهر انّ الاشیاء تعرف بذاتها او صفاتها او آثارها، و انّ الله یعرف بالاشیاء».

این که مشهور شده است که «خداوند به وسیله اشیاء شناخته می شود»، منشأ این شهرت چیست؟ مگر غیر از این است که سرتاسر قرآن انسان ها را به مطالعه و تفکّر و تعقّل در مخلوقات دعوت می کند تا از آن طریق به خدا شناسی برسند-؟ مگر قرآن و اهل بیت(ع) غیر از راه اندیشه در مخلوقات، راهی را معرفی کرده اند-؟ مگر اسلام راه رهبانیت و مرتاضی را تحریم نکرده است؟

آن اصول علمیّهٔ عالیه که ایشان می فرمایند در کجای قرآن و حدیث آمده است؟ غیر از آن حدیث حسن بن علی بن ابی حمزه بطائنی که «واقف بن الواقف[۱۹۳]» و دشمن امام رضا(ع) است و مرحوم ملکی(ره) آن را پایه خدا شناسی قرار داده است.

و حتی اگر همین حدیث را نیز فرضاً به معنای مورد نظر ایشان تفسیر کنیم (که هرگز چنین نیست و خواننده می تواند دوباره به متن حدیث توجه کند) و این حدیث را دارای سند صحیح بدانیم، بقول خود طباطبائی(ره)، می شود یک خبر واحد صحیح السند، که هرگز نمی توان سرتاسر قرآن و احادیث را فدای این یک خبر واحد کرد.

چرا در هیچ آیه و حدیثی حجاب به معنی مورد نظر صوفیان نیامده است؟

پیش تر بیان شد که تنها دلیل صدرویان بر خدا شناسی «من الحق الی الحق» که اصطلاح کرده اند، ذیل دعای عرفه بود که با تحقیقات مستدل و مبرهن، ثابت شده که آن ذیل، از جعلیات صوفیان است که یک صوفی مصری آن را جعل کرده است و نشریه «میقات» که متولیان دعای عرفه در مراسم حج، آن را منتشر می کنند در شماره ۵۱ به تفصیل جزئیات این جعل را شرح داده است.

---

[۱۹۳] این حدیث موضوع مبحث شماره ۵۵ است که به دنبال همین مبحث می آید ان شاء الله.

می فرماید: این حدیث صریح است در نفی واسطه به خلاف آن چه مشهور شده است که باید در مخلوقات اندیشه شود برای شناخت خدا.

هیچ صراحتی در حدیث به این معنی نیست بل سیاق و روند صریح و جریان عمومی آن در نفی اثباتی که لازمه اش حجاب شدن اثبات ها و تصویر صورت های ذهنی برای خدا و شکل دادن مثال برای خداوند است، می باشد که سبحان الله و خدا منزه است از هر صفتی.

واسطه: خود علامه طباطبائی در همین عبارت می فرماید: قرآن در آیات فراوان صراحت دارد که تدبّر، تفکّر و تعقّل، وسیله های شناخت خدا هستند.

اکنون قرآن را بررسی کنید آیا آیه ای یافت می شود که تدبّر در آن آمده باشد و موضوع آن تدبّر، اشیاء و مخلوقات نباشد-؟ و همچنین بنگرید آیه هائی را که تفکّر و تعقل در آن ها آمده است می بینید موضوع همگی شان، اشیاء و مخلوقات هستند. این راه مشهور است اما بحق مشهور است و عین مکتب قرآن و اهل بیت(ع) است. حتی در آیه ای که می فرماید «**أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ**[۱۹۴]»، به تدبّر در قرآن دعوت می کند که بقول خود قرآن، قرآن مُحدَث[۱۹۵] و مخلوق است.

راه خدا شناسی فقط «من الخلق الی الحق» است و راه «من الحق الی الحق» راه رهبانیت و مرتاضی بودائی و عرفان سرخ پوستان آمریکا است.

من الخلق الی الحق یعنی تدبّر و تعقل در مخلوقات که صانعی دارند و سپس سلب همهٔ مخلوقات با همهٔ صفات و خصایل شان، از ذات مقدس خداوند که این راه همان تسبیح و تنزیه است. و این همه در قرآن و حدیث بر آن تاکید شده است. و اتفاقاً حدیث مورد بحث

---

[۱۹۴] آیه ۲۴ سوره محمد. و آیه ۸۲ سوره نساء.

[۱۹۵] آیه ۲ سوره انبیاء. و ۵ سوره شعراء.

ما عمیق ترین معنی از معانی تسبیح و تنزیه و تقدیس را بیان می کند. و به صراحت می گوید: هر کس مستقیماً در ذات خدا بیندیشد به هر نتیجه ای برسد، آن نتیجه، خدا نیست.

اینک معلوم می شود کدام اصول ساذجه (ساده لوحانه و پیش پا افتاده) است و کدام اصول علمیه و عالیه است.

و اما جمله «**اللَّهُ غَايَةُ مَنْ غَايَاه**»: این جمله در بیان خطبه امام رضا(ع) به صورت «وَ مَنْ غَيَّاهُ فَقَدْ غَايَاه» آمده که شرحش در ادامه مبحث ۳۸ گذشت.

اگر با تکیه بر خطبه امام رضا(ع) نگوئیم که این جمله دچار تصحیف شده، باید گفت یعنی «خداوند است که غایت معتقدین به غایت او است» یعنی آنان که برای خدا غایتی قائل شده و او را پایانمند بدانند، در پایانمندی خود بیندیشند تا بدانند یک صفت مخلوق را به او نسبت می دهند. زیرا که خدا پس از پایان آنان و پس از هر چیز دیگر بازهم هست و خواهد بود.

سُبْحانَهُ وَ تَعالى عَمَّا يَصِفُون[۱۹۶]

---

[۱۹۶] آیه ۱۰۰ سوره انعام.

۵۵

باز بحثی در اسماء الله عزّ و جلّ

ج۴ ص۱۶۶ و۱۶۷.

متن حدیث: الدَّقَّاقُ عَنِ الْكُلَيْنِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ صَالِحِ بْنِ أَبِي حَمَّادٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ الْبَطَائِنِيِّ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُمَرَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ(ع) قَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى خَلَقَ اسْماً بِالْحُرُوفِ غَيْرَ مَنْعُوتٍ وَ بِاللَّفْظِ غَيْرَ مُنْطَقٍ وَ بِالشَّخْصِ غَيْرَ مُجَسَّدٍ وَ بِالتَّشْبِيهِ غَيْرَ مَوْصُوفٍ وَ بِاللَّوْنِ غَيْرَ مَصْبُوغٍ مَنْفِيٌّ عَنْهُ الْأَقْطَارُ مُبَعَّدٌ عَنْهُ الْحُدُودُ مَحْجُوبٌ عَنْهُ حِسُّ كُلِّ مُتَوَهِّمٍ مُسْتَتِرٌ غَيْرُ مَسْتُورٍ فَجَعَلَهُ كَلِمَةً تَامَّةً عَلَى أَرْبَعَةِ أَجْزَاءٍ مَعاً لَيْسَ مِنْهَا وَاحِدٌ قَبْلَ الْآخَرِ فَأَظْهَرَ مِنْهَا ثَلَاثَةَ أَسْمَاءٍ لِفَاقَةِ الْخَلْقِ إِلَيْهَا وَ حَجَبَ وَاحِداً مِنْهَا وَ هُوَ الِاسْمُ الْمَكْنُونُ الْمَخْزُونُ بِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ الثَّلَاثَةِ الَّتِي أُظْهِرَتْ فَالظَّاهِرُ هُوَ اللَّهُ وَ تَبَارَكَ وَ سُبْحَانَ لِكُلِّ اسْمٍ مِنْ هَذِهِ أَرْبَعَةُ أَرْكَانٍ فَذَلِكَ اثْنَا عَشَرَ رُكْناً ثُمَّ خَلَقَ لِكُلِّ رُكْنٍ مِنْهَا ثَلَاثِينَ اسْماً فِعْلًا مَنْسُوباً إِلَيْهَا فَهُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَ لا نَوْمٌ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ الْحَكِيمُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ الْمُقْتَدِرُ الْقَادِرُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْبَارِئُ الْمُنْشِئُ الْبَدِيعُ الرَّفِيعُ الْجَلِيلُ الْكَرِيمُ الرَّازِقُ الْمُحْيِي الْمُمِيتُ الْبَاعِثُ الْوَارِثُ فَهَذِهِ الْأَسْمَاءُ وَ مَا كَانَ مِنَ الْأَسْمَاءِ الْحُسْنَى حَتَّى تَتِمَّ ثَلَاثَمِائَةٍ وَ سِتِّينَ اسْماً فَهِيَ نِسْبَةٌ لِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ الثَّلَاثَةِ وَ هَذِهِ الْأَسْمَاءُ الثَّلَاثَةُ أَرْكَانٌ وَ حُجُبٌ لِلِاسْمِ الْوَاحِدِ

الْمَكْنُونِ الْمَخْزُونِ بِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ الثَّلَاثَةِ وَ ذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَّ قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمنَ أَيًّا ما تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنى.

متن سخن علامه مجلسی(ره): بيان اعلم أنّ هذا الخبر من متشابهات الأخبار و غوامض الأسرار التى لا يعلم تأويلها إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ و السكوت عن تفسيره و الإقرار بالعجز عن فهمه أصوب و أولى و أحوط و أحرى و لنذكر وجها تبعا لمن تكلم فيه على سبيل الاحتمال(۳) فنقول أسماء فى بعض النسخ بصيغة الجمع و فى بعضها بصورة المفرد و الأخير أظهر و الأول لعله مبنىّ على أنّه مجزّى بأربعة أجزاء كلّ منها اسم، فلذا أطلق عليه صيغة الجمع. و قوله بالحروف غير منعوت- و فى بعض النسخ كما فى الكافى «غير متصوت»- و كذا ما بعده من الفقرات تحتمل كونها حالا عن فاعل «خلق» و عن قوله: اسماً. و يؤيّد الأول ما فى أكثر نسخ التوحيد: خلق اسماً بالحروف و هو عزّ و جلّ بالحروف غير منعوت...(۴)

متن سخن علامه طباطبائی(ره): المراد بالرواية أن ذاته تعالى أجل من أن يحيط به مفاهيم الاسماء، يسقط عنده كل اسم و رسم و أن لمعانى الاسماء نحو تأخر عنه عبر عنه بالخلق، و لها مراتب و درجات فيما بينها انفسها و قد شرحنا الرواية فى رسالة الصفات من الرسائل السبع بعض الشرح.

هذا من قبيل النقل بالمعنى ارتكبه بعض الرواة إصلاحا للمعنى على زعمه مع منافاته البينة لسائر فقرات الرواية.

ترجمۀ حديث: امام صادق(ع) فرمود: خداوند تبارک و تعالی، یک اسم خلق کرد که با حروف قابل نعت نیست (از حروف تشکیل نشده) و با لفظ تلفّظ نمی شود. و تشخیص آن مجسّد نیست. و با تشبیه موصوف نمی شود. و با رنگ رنگین نمی شود. بُعد ها از آن نفی

شده است (بُعد ندارد) حدها از آن دور شده است. حسّ واهمهٔ هر وَهم کننده از آن محجوب است. پنهان است غیر پنهان.

پس قرار داد آن را کلمه ای واحد که دارای چهار جزء با هم، است هیچکدام از آن جزء ها قبل از دیگری نیست. سپس ظاهر کرد از آن چهار اسم سه اسم را چون مردم به آن ها نیاز داشتند. و یکی را محجوب داشت که اسم مکنون و مخزون است به وسیله همین سه اسم که ظاهر شده اند (یعنی آن سه اسم، آن یک اسم را پوشانیده اند).

سه اسم ظاهر عبارتند از: الله و تبارک و سبحان. هر کدام از این سه، چهار رکن دارند که می شود دوازده رکن. سپس خلق کرد برای هر رکن از آن ها، سی اسم که فعل های منسوب به آن ها، هستند که عبارتند از: رحمان، رحیم، ملک، قدّوس، خالق، بارئ، مصوّر، بدیع، رفیع، جلیل، کریم، رازق، محیی، ممیت، باعث، وارث.

این اسم ها و آن چه از اسماء حسنیٰ است تا برسد به سیصدو شصت اسم، همگی نسبت های آن سه اسم هستند. و این سه اسم ارکان و حجاب های آن اسم واحد هستند که به وسیله این سه اسم، مکنون و مخزون شده است. و این است سخن خدا که می فرماید: «**قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمنَ أَيًّا ما تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنى**[۱۹۷]».

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): بیان: بدان که این روایت از متشابهات اخبار و غوامض اسراری است که تأویل آن را نمی داند مگر خداوند و راسخون در علم. و سکوت از تفسیر آن، و اقرار به عجز از فهم آن، اصوب، اولی، احوط و سزاوارتر است.

با پیروی از کسانی که در این حدیث بحث کرده اند، ما نیز به عنوان احتمال، یک وجه را ذکر می کنیم:

---

[۱۹۷] آیه ۱۱۰ سوره اسراء.

پس می گوئیم: در برخی نسخه ها «أَنَّ اللَّهَ خَلَق اسماءً بالحروف...» آمده و در برخ دیگر با صیغه مفرد «اسماً» آمده است و این دومی اظهر است. گویا اولی مبتنی بر این می شود که چون آن اسم چهار جزء دارد و هر جزء یک اسم است و لذا صیغه جمع بر آن اطلاق شده است.

و عبارت «بالحروف غیر منعوت»، در برخی نسخه ها از آن جمله نسخه کافی، «غیر متصّوت» آمده است.

و فقرات بعد از آن (از نظر ادبی) دو احتمال دارد: احتمال دارد حال باشد از فاعل «خَلقَ». و احتمال دارد حال باشد از «اسماً».

و آن چه در اکثر نسخه های توحید (صدوق) آمده «خلق اسماً بالحروف و هو عزّ و جلّ بالحروف غیر منعوت»، و این، احتمال اول را تایید می کند....

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): توضیح: ایشان در این مبحث در دو جای سخن مجلسی(ره) علامت گذاشته که در چاپ بحار، اولی شماره ۳ و دومی به شماره ۴، چاپ شده است. شماره ۳ در آخر جمله «علی سبیل الاحتمال» قرار دارد. و شماره ۴ در پایان سخن مجلسی که نقل کردیم. می فرماید:

۳- مراد از روایت این است که ذات متعال خداوند اجلّ از آن است که مفاهیم اسم ها بتواند بر آن احاطه کند. در پیشگاه او هر اسم و هر رسم ساقط می شود. و نیز مراد این است که برای معانی اسم ها نوعی تاخّر از خدا هست که از این «تأخّر» با کلمهٔ «خلق» تعبیر کرده است. و نیز مراد این است که در میان اسم ها، مراتب و درجات هست.

و ما این روایت را در رساله «الصّفات» از رساله های هفتگانه تا حدودی شرح کرده ایم.

۴- این (یعنی آن چه در نسخه توحید صدوق آمده) از قبیل نقل به معنی است که یکی از راویان مطابق گمان خود برای اصلاح معنی، مرتکب شده است. با این که آشکارا با دیگر فقرات حدیث، منافات دارد.

بررسی: علامه طباطبائی، یکی از نسخه های این حدیث را دستکاری شده، می داند. اما باید گفت سرتاسر این حدیث، جعل محض است که خلاصهٔ این مطلب به شرح زیر است:

۱- پیام این حدیث، با هیچ حدیث دیگری تایید نشده است.

۲- موضوع به این بزرگی که یک اصل بزرگ و اساسی را در دین تاسیس می کند، تنها با یک حدیث (خبر واحد)، کاملاً نامشروع و ممنوع است. برای تاسیس چنین اصلی باید دستکم تکیه گاهی از «اخبار متواتر» وجود داشته باشد. و اگر تأمّل شود، این یک نظر و رأی اجماعی است.

۳- تعبیرات و ادبیات عجیب و غریب دارد که هیچ تناسبی با ادبیات اهل بیت(ع) ندارند.

۴- زایشگاهی برای زایش اسماء از همدیگر باز کرده، که باز با هیچ حدیث دیگری تأیید نشده است. و این نیز یک اصل بزرگ دیگر است که نیازمند نصّ قرآن یا دستکم اخبار متواتر است.

۵- تناقضات:

الف: اسم است اما قابل تلفظ به حروف نیست. پس چیست؟ آیا یک مخلوقی است که در کنار دیگر مخلوقات و از قبیل، اشیاء، انسان، ملک، جن، روح و...؟!

ب: اقطار و ابعاد ندارد، اما جزء و اجزاء دارد-!؟! تناقضی صریح تر ازاین در عالم امکان، وجود ندارد.

ج: اجزاء دارد، اما حد و حدود ندارد!؟! که باز تناقضی صریح تر از این در عالم امکان، وجود ندارد.

۴- تعبیرات عوامانه دارد:

الف: «تبارک» که یک صیغه فعل است، اسم نامیده شده.

ب: «لا تأخذه سنةٌ» یک جمله است، یک اسم، نامیده شده.

ج: «لا تأخذه..- ولا نوم» باز یک جمله است یک اسم نامیده شده.

۵- در شمارش اسماء، کلمه «بارئ» دو بار آمده و تکرار شده.

۶- در پایان می گوید: و همین است سخن خدا که می فرماید: «**قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمنَ أَيًّا ما تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنى**». آیا در این آیه تأسیس اصل های مذکور و دایر کردن زایشگاه برای اسماء و.... مشاهده می شود؟ اشاره ای یا ایمائی بر آن ها در آن هست؟ هیچ رابطه ای میان آیه و محتوای این حدیث، هست؟ مگر درست است هر کس سخن مشروح با ابعاد اصلی و فرعی مختلف بگوید آن گاه برای تأیید حرف هایش یک آیه را نیز بخواند-؟

و اما جاعل این حدیث و انگیزه جعلش: سند حدیث چنین است: دقّاق از کلینی، از علی بن محمد، از صالح بن ابی حمّاد، از حسین بن یزید، از ابن بطائنی، از ابراهیم بن عمر، از امام صادق(ع).

صالح بن ابی حمّاد: در منابع رجال تضعیف شده و در روایت های او، توقف می کنند.

حسین بن یزید: شخص شاعر بوده و متهم به غلوّ است. و نقل همین حدیث نیز به افکار غالیانه او دلالت دارد.

ابن البطائنی: این عنوان که به معنی «فرزند بطائنی» است، هم به علی بن ابوحمزه بطائنی اطلاق می شود و هم به پسرش حسن. و خود کلینی(ره) در کافی باب «حدوث الاسماء» ج۱ ص۱۱۲- سند را چنین آورده است... حسین بن یزید از حسن بن علی بن ابی حمزه، از ابراهیم بن عمر. بنابراین مراد از «ابن البطائنی، حسن است.

پدرش از سران بزرگ واقفیه و از موسسین اصلی مذهب وقف، است و خودش نیز واقف بن الواقف است و هر دو دشمن سرسخت امام رضا(ع) که اکثریت شیعه را نگذاشتند به آن امام معتقد شوند و امام(ع) را خانه نشین کردند، اگر سفر خراسان که امام سیلی عظیم در بستر امامت از مدینه تا مرو به راه انداخت، نبود، امامت در مدینه کاملاً منزوی شده بود.

علمای ما آن بخش از حدیث های علی بن ابی حمزه که به پیش از یاغی شدنش، مربوط است را گاهی می پذیرند. اما این حسن که پسر اوست، علمای رجال به او لقب «رجل سوء»، «کذّاب»، «ملعون»، «واقف بن واقف» داده اند.

آیا با حدیث چنین کذّاب، ملعون، رجل سوء، می توان اصل های بدان بزرگی و اساسی را در دین تاسیس کرد؟!

برخی از علما که به محور دعای کبیر و به محور همین آیه که عنوان اسماء حسنی[۱] در آن آمده، کتاب هائی نوشته اند، در ضمن سری هم به همین حدیث زده اند. زیرا در آخر آن، آیه و عنوان اسماء حسنی[۱] آمده است.

مرحوم مجلسی نیز که همیشه می کوشد هیچ حدیثی را رد نکند، علم آن را به خدا واگذار کرده و توجه نکرده محتوای حدیث، اصل هائی را تاسیس می کند که از بدعت ترین بدعت ها است.

اما برخی از صدرویان ما به این حدیث، شرح مستقل نوشته اند و آن را مائده آسمانی برای تخیلات ارسطوئی و محی الدینی و صدروی خود می دانند.

و شگفت این که مرحوم حاج میرزا جواد آقا ملکی تبریزی (قدس سره) این حدیث را پایهٔ اساسی خدا شناسی قرار داده است.

علامه طباطبائی می گوید: «و انّ لمعانی الاسماء نحو تأخّرٍ عنه»: برای معانی اسماء نوعی تأخّر از خدا، است.

این سخن یعنی چه؟

آیا معانی اسماء موجوداتی هستند که وجودشان از وجود خداوند متأخّر است-؟! آن هم «نوعی تأخّر»؟! آیا اول وجود خداوند به وجود آمده و به دنبال آن وجود معانی به وجود آمده اند؟! این لفظ «تأخّر» یعنی چه؟!

پیش تر با ادلّهٔ واضح و مبیّن، در شماره های مختلف از این مباحث روشن شد که اساساً خداوند نه اسم دارد و نه صفت. و از بیان امام معصوم دیدیم که «اسمائه تعبیرٌ»: اسم ها اعتباری هستند تا بندگان بتوانند با خداوند رابطه برقرار کنند، و به دلیل عجز بشر اعتبار شده اند.

و همهٔ آن بحث ها بر سر الفاظ اسماء نیست، بر سر معانی الفاظ است. طباطبائی(ره) در این سخنش، معانی الفاظ را موجودات و اشیائی می داند که به دنبال وجود خدا موجود شده اند.

و این بینش محی الدین را تداعی می کند که برای خداوند چارت اداری درست می کند و هر اسم را یک خدا می داند که هر کدام با همکاران و کارمندان شان بخشی از جهان را اداره می کنند. و همهٔ خدایان این وزارت خانه ها و معاونت ها با کارمندان شان زیر نظر «الله» کار می کنند، و به نظر او فرق میان این صدها خدا با «الله» فقط در تأخّر است[۱۹۸].

و این حدیث جعلی ملعون بن ملعون، واقف بن واقف، رجل سوء و کذّاب نیز بهانهٔ برخی ها شده است.

---

[۱۹۸] رجوع کنید: محی الدین در آئینه فصوص، ج۱ ص۶۶۳ تا ۶۶۷. و نیز ج دوم ص۳۶۷.

۵۶

باز بحثی درباره «لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَیْنَ أَمْرَیْنِ»

ج۴ ص۱۹۷.

متن سخن علامه مجلسی(ره): وَ قَالَ الصَّادِقُ(ع) لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَیْنَ أَمْرَیْنِ عَنَی بِذَلِکَ أَنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی لَمْ یَجْبُرْ عِبَادَهُ عَلَی الْمَعَاصِی وَ لَمْ یُفَوِّضْ إِلَیْهِمْ أَمْرَ الدِّینِ حَتَّی یَقُولُوا بِآرَائِهِمْ وَ مَقَایِیسِهِمْ فَإِنَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ قَدْ حَدَّ وَ وَظَّفَ وَ شَرَعَ وَ فَرَضَ وَ سَنَّ وَ أَکْمَلَ لَهُمُ الدِّینَ فَلَا تَفْوِیضَ مَعَ التَّحْدِیدِ وَ التَّوْظِیفِ وَ الشَّرْعِ وَ الْفَرْضِ وَ السُّنَّةِ وَ إِکْمَالِ الدِّینِ.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): سیجیئ فی باب الجبر و التفویض من المجلد الثالث أنّ معنی الروایة نفی الجبر و التفویض فی الافعال و إثبات الواسطة لانفی الجبر فی الافعال و التفویض فی الاحکام.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): و امام صادق(ع) فرموده است: «لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَیْنَ أَمْرَیْنِ» و مراد آن حضرت این است که خداوند متعال بندگان را بر گناهان مجبور نکرده است و امور دین را به بندگان وانگذاشته است تا به ره آورد رأی های شان و قیاس های شان، قائل باشند. زیرا خداوند عزّ و جلّ، حدود دین را تعیین کرده، وظایف را

مشخص کرده، تشریع کرده، واجب کرده و مستحب کرده و دین را برای بندگان تکمیل کرده است. پس با وجود تحدید، توصیف، تشریع واجب و مستحب، و تکمیل دین، جائی برای تفویض (واگذاشتن احکام به مردم) نیست.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): در باب «جبر و تفویض» از مجلد سوم[۱۹۹]، خواهد آمد که معنی این حدیث، نفی جبر و تفویض، در افعال، و اثبات امر واسط است، نه نفی جبر در افعال، و نفی تفویض در احکام.

بررسی: آیا مرحوم مجلسی با این مسئله که برای هر علم آموز مبتدی نیز روشن است، آشنا نیست که بحث جبر و تفویض را به عرصهٔ علم فقه کشیده است-؟ پاسخ این پرسش در مبحث شماره ۶۱، به خوبی روشن خواهد شد و معلوم خواهد شد که حق با علامه مجلسی است.

[۱۹۹] با تقطیع خود مجلسی نه با چاپ جدید.

۵۷

بحثی در آفریدهٔ اوّلیه، و صادر اول

ج۴ ص۲۹۴ و ۲۹۶.

متن حدیث: مُسْلِمِ بْنِ أَوْسٍ قَالَ حَضَرْتُ مَجْلِسَ عَلِیٍّ(ع) فِی جَامِعِ الْکُوفَةِ فَقَامَ إِلَیْهِ رَجُلٌ مُصْفَرُّ اللَّوْنِ کَأَنَّهُ مِنْ مُتَهَوِّدَةِ الْیَمَنِ فَقَالَ یَا أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ صِفْ لَنَا خَالِقَکَ وَ انْعَتْهُ لَنَا کَأَنَّا نَرَاهُ وَ نَنْظُرُ إِلَیْهِ فَسَبَّحَ عَلِیٌّ(ع) رَبَّهُ وَ عَظَّمَهُ عَزَّ وَ جَلَّ وَ قَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِی هُوَ أَوَّلٌ لَا بَدِیءٌ مِمَّا وَ لَا بَاطِنٌ فِیمَا وَ لَا یَزَالُ مَهْمَا وَ لَا مُمَازِجٌ مَعَ مَا وَ لَا خَیَالٌ وَهْماً لَیْسَ بِشَبَحٍ فَیُرَی وَ لَا بِجِسْمٍ فَیَتَجَزَّأَ وَ لَا بِذِی غَایَةٍ فَیَتَنَاهَی وَ لَا بِمُحْدَثٍ فَیُبْصَرَ وَ لَا بِمُسْتَتِرٍ فَیُکْشَفَ وَ لَا بِذِی حُجُبٍ فَیُحْوَی کَانَ وَ لَا أَمَاکِنُ تَحْمِلُهُ أَکْنَافُهَا وَ لَا حَمَلَةٌ تَرْفَعُهُ بِقُوَّتِهَا وَ لَا کَانَ بَعْدَ أَنْ لَمْ یَکُنْ بَلْ حَارَتِ الْأَوْهَامُ أَنْ یُکَیِّفَ الْمُکَیِّفَ لِلْأَشْیَاءِ وَ مَنْ لَمْ یَزَلْ بِلَا مَکَانٍ وَ لَا یَزُولُ بِاخْتِلَافِ الْأَزْمَانِ وَ لَا یَنْقَلِبُ شَأْناً بَعْدَ شَأْنٍ الْبَعِیدُ مِنْ حَدْسِ الْقُلُوبِ الْمُتَعَالِی عَنِ الْأَشْبَاهِ وَ الضُّرُوبِ الْوَتْرُ عَلَّامُ الْغُیُوبِ فَمَعَانِی الْخَلْقِ عَنْهُ مَنْفِیَّةٌ وَ سَرَائِرُهُمْ عَلَیْهِ غَیْرُ خَفِیَّةٍ الْمَعْرُوفُ بِغَیْرِ کَیْفِیَّةٍ لَا یُدْرَکُ بِالْحَوَاسِّ وَ لَا یُقَاسُ بِالنَّاسِ وَ لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ وَ لَا تُحِیطُهُ الْأَفْکَارُ وَ لَا تُقَدِّرُهُ الْعُقُولُ وَ لَا تَقَعُ عَلَیْهِ الْأَوْهَامُ فَکُلُّ مَا قَدَّرَهُ عَقْلٌ أَوْ عُرِفَ لَهُ مِثْلٌ فَهُوَ مَحْدُودٌ وَ کَیْفَ یُوصَفُ بِالْأَشْبَاحِ وَ یُنْعَتُ بِالْأَلْسُنِ الْفِصَاحِ مَنْ لَمْ یَحْلُلْ فِی الْأَشْیَاءِ فَیُقَالَ هُوَ فِیهَا کَائِنٌ وَ لَمْ یَنْأَ عَنْهَا فَیُقَالَ هُوَ عَنْهَا بَائِنٌ وَ لَمْ یَخْلُ مِنْهَا فَیُقَالَ أَیْنَ وَ لَمْ یَقْرُبْ مِنْهَا بِالالْتِزَاقِ وَ لَمْ یَبْعُدْ عَنْهَا

بالافْتِرَاقِ بَلْ هُوَ فِی الْأَشْیَاءِ بِلَا کَیْفِیَّةٍ وَ هُوَ أَقْرَبُ إِلَیْنَا مِنْ حَبْلِ الْوَرِیدِ وَ أَبْعَدُ مِنَ الشُّبْهَةِ مِنْ کُلِّ بَعِیدٍ لَمْ یَخْلُقِ الْأَشْیَاءَ مِنْ أُصُولٍ أَزَلِیَّةٍ وَ لَا مِنْ أَوَائِلَ کَانَتْ قَبْلَهُ بَدِیَّةٍ بَلْ خَلَقَ مَا خَلَقَ وَ أَتْقَنَ خَلْقَهُ وَ صَوَّرَ مَا صَوَّرَ فَأَحْسَنَ صُورَتَهُ فَسُبْحَانَ مَنْ تَوَحَّدَ فِی عُلُوِّهِ فَلَیْسَ لِشَیْءٍ مِنْهُ امْتِنَاعٌ وَ لَا لَهُ بِطَاعَةِ أَحَدٍ مِنْ خَلْقِهِ انْتِفَاعٌ إِجَابَتُهُ لِلدَّاعِینَ سَرِیعَةٌ وَ الْمَلَائِکَةُ لَهُ فِی السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ مُطِیعَةٌ کَلَّمَ مُوسَی تَکْلِیماً بِلَا جَوَارِحَ وَ أَدَوَاتٍ وَ لَا شَفَةٍ وَ لَا لَهَوَاتٍ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَی عَنِ الصِّفَاتِ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ إِلَهَ الْخَلْقِ مَحْدُودٌ فَقَدْ جَهِلَ الْخَالِقَ الْمَعْبُودَ وَ الْخُطْبَةُ طَوِیلَةٌ أَخَذْنَا مِنْهَا مَوْضِعَ الْحَاجَةِ.

متن سخن علامه مجلسی(ره): قوله(ع) من أصول أزلیّة، رد علی الفلاسفة القائلین بالعقول و الهیولی القدیمة.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): الکلام یصلح ردّاً علی المادة الثابتة القدیمة و علی القائلین بترکب الخلقة من النور و الظلمة و أمثال ذلک و أما العقول المجردة التی قیل بها فلا یشملها لانّ کلمة «من» نشوئیة تدلّ علی المادیة، و لا یقال: إن الاشیاء خلقت من العقول. و اما التوسط فی السببیة فالکلام لا یشمل نفی الاسباب من الوجود بلا شبهة.

ترجمهٔ حدیث: مسلم بن اوس می گوید: در مجلس علی(ع) در مسجد کوفه حاضر بودم؛ مردی زرد رنگ که گویا از یهودی شدگان یمن بود، برخاست و گفت: ای امیرالمومنین خدایت را برای ما توصیف کن و نعت هایش را بگو به طوری که گویا ما او را مشاهده کرده و به او نگاه می کنیم.

علی(ع) خدا را تسبیح گفت و تعظیم کرد و گفت: حمد خدای را که او اول است و پدید آورنده «از چه چیز» نیست. (کائنات را از یک چیزی که قبلاً بوده باشد نیافریده بل آن را ایجاد کرده است) و نه باطن است در «چه چیز»- خداوند ناپیدا است اما نه پنهان شدن در چیزی- و با «کی» پایان نمی یابد. و نه با «چیز» ممزوج است. و نه با وَهم قابل تخیّل است.

شبح نیست تا دیده شود. و نه جسم است که دارای جزء باشد. و غایت ندارد تا متناهی شود. و نه پدیده است تا مشاهده شود. و نه در پوشش است تا مکشوف شود. و نه دارای حجاب است که مظروف باشد. او بود در حالی که مکان ها نبودند تا دامنهٔ شان او را حمل کند. و نه حمل کنندگانی بودند که با نیروی شان او را بالا برده باشند. و نه به وجود آمده پس از آن که وجود نداشته باشد. بل حیران است وَهم ها که بر کیفیّت دهندهٔ اشیاء، کیفیّت دهد.

و او بی زوال بود و هست بدون مکان. و همچنان زایل نمی شود با رفت و آمدِ زمان ها. و منقلب نمی شود به شأنی بعد از شأنی. او از حدس قلب ها دور است. منزّه است از شبیه ها و گونه ها. تک است دانای غیب ها.

پس معانی خلق از او، منفیّه است. و باطن های شان بر او مخفی نیست. معروف و شناخته شده است بدون کیفیّت. به وسیله حواس درک نمی شود. و به مردم قیاس نمی شود. و چشم ها او را درک نمی کند. و افکار به او احاطه نمی یابد. و عقل ها او را اندازه گیری نمی کند. و اوهام بر او واقع نمی شود.

پس هر آن چه عقل آن را تعیین کند، یا هر آن چه که برایش مِثل شناخته شود پس او محدود است. و چگونه با شبح ها توصیف می شود و با زبان های فصیح نعت می شود کسی که در اشیاء حلول نکرده است تا گفته شود او در اشیاء است. و دوری نکرده است از اشیاء تا گفته شود او از آن ها فاصله دارد. و از اشیاء بر کنار نیست تا گفته شود کجاست. و نزدیکی او با اشیاء «نزدیکی چسبیدن» نیست. و دور نیست از اشیاء دوری فاصله ای. بلی او در اشیاء (در همه چیز و در همه جا) هست بدون کیفیت (بدون معنای ظرف و مظروف). او بر ما از رگ گردن نزدیک تر است. و از شبه (در نسخه دیگر: از شبه و شباهت)، دور تر از هر دور است.

اشیاء را از اصول اَزَلی نیافریده. و نه از «پیش بودگانی» که قبلاً وجود داشته باشند. بلی آفرید آن چه را که آفرید، و صورت آفریدگان را زیبا کرد.

پس منزّه است او که در والائی شأنش تک است. پس هیچ شیئ از قدرت او ممتنع نیست. و نه او در انتقام گیری به اطاعت کسی محتاج است (در نسخهٔ دیگر: و نه برای او در اطاعتِ کسی، انتفاعی است). اجابتش برای دعا کنندگان سریع است. و فرشتگان در آسمان و زمین، مطیع او هستند. با موسی سخن گفت بدون جوارح و ادوات و بدون لب و حنجره. پاک و منزّه است او از صفات.

پس هر کس گمان کند که خدای مخلوقات محدود است، او خالق معبود را نشناخته است.– خطبه طولانی است به قدر نیاز آوردیم.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): این سخن علی(ع) که می فرماید: «لَمْ يَخْلُقِ الْأَشْيَاءَ مِنْ أُصُولٍ أَزَلِيَّة»، ردّ است بر فلاسفه که به عقول (عقول عشره) و نیز به «هیولای قدیم» معتقد هستند.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): این سخن علی(ع) صلاحیت دارد برای ردّ «مادّه ثابته قدیمه» و نیز ردّ است بر آنان که معتقد هستند: «خلقت از ترکیب نور و ظلمت به وجود آمده». و امثال این گونه عقاید.

و اما عقول مجرّده که معتقدینی دارد، این حدیث شامل آن ها نمی شود. زیرا کلمه «مِن» مِن نشویّه است که دلالت دارد بر مادیّت. و گفته نمی شود که اشیاء از عقول خلق شده اند.

و اما توسط در سببیّت: پس این کلام، اسباب در وجود، را نفی نمی کند، بدون شبهه ای.

بررسی: ۱– ارسطوئیان خدا را «مصدر» می دانند که عقل اول، از او «صادر» شده است. می گویند «العقل الاول هو الصّادر الاول من المصدر». یعنی همان «مِن نشویه». و پیش تر بیان شد و نیز همین سخن مرحوم طباطبائی از «من نشویه» دلالت دارد که اگر خدا مصدر باشد مرکب می شود.

۲- ارسطوئیان و خود ارسطو، عقول عشره را به عنوان صرفاً «فرض»، ادعا کرده اند و هیچ دلیلی بر چنین ادعائی نیاورده اند. و چیزی بنام عقول عشره، خیالی بیش نیست که اُسّ اساس بینش ارسطوئیان است.

۳- ۹ عقل از ۱۰ عقل را بر ۹ فلک با اراده و با شعور، تطبیق می کردندکه با آوار شدن کیهان شناسی ارسطو، بطلان همگی روشن و هویدا گشت.

۴- در چند مبحث از مباحث گذشته به شرح رفت که غیر از خدا هیچ چیزی مجرد نیست. منشأ قول به شیئ مجرد (غیر از خدا) جهل ارسطوئیان بود به ماهیت «نور» و ماهیت «عکس در آیینه»، با پیش رفت دانش فیزیک، مسلم و ملموس شد که نور ماده است نه مجرد. و عکس در آیینه نیز انعکاس نور است.

۵- و نیز به شرح رفت که چون خدای ارسطوئیان «موجَب» و بی اراده و بی اختیار است، لذا به صراحت معتقد هستند که هرگز خداوند بدون مخلوق نبوده است[۲۰۰] و به مخلوق ازلی (اصل اَزلی) معتقد هستند. در حالی که اسلام می گوید: کان الله و لم یکن معه شیء.

۶- هیچ فرقی میان مادیّین که به «ماده ثابته قدیمه» معتقد هستند، با ارسطوئیان نیست. زیرا در مباحث گذشته ثابت شد که هیچ چیزی (غیر از خدا) نمی تواند مجرد از ماده باشد، تنها چیزی که هست فشردگی و کثافت و لطافت و بساطت است. پس اگر بر فرض چیزی بنام عقول پذیرفته شود باز مادی یعنی غیر مجرد خواهد بود. حتی عقل که خدا به انسان داده و نیز روح، مجرد نیستند. در آن مثال گفته شد: حضور روح در بدن، حضور جسم لطیف است در جسم کثیف. مانند حضور انرژی برق در سیم برق یا در یک صفحه بزرگ آهنی.

---

[۲۰۰] رجوع کنید به مبحث شماره ۴۴.

۷- می فرماید: مِن نشویّه دلالت دارد بر مادّیت. پس نه تنها صادر اول، بل خود مصدر نیز مادی می شود. زیرا هرگز نمی توانند صدور صادر اول از خدا را بدون حرف مِن نشویه که در عین حال تبعیضیه و تجزیزیّه، است، به زبان بیاورند یا در ذهن تصور کنند.

۸- همه این مسائل در مباحث گذشته به شرح رفته است و بیش از این به این مطلب نمی پردازم.

۹- یک عبارت مبارک و نوید بخش در کلام علامه طباطبائی، هست که در این جا راهش را از ارسطوئیان جدا می کند و می فرماید «قیلَ بها» یعنی کسانی به آن معتقد شده اند نه خودش. گرچه از آن دفاع می کند؛ دفاعی نادرست.

اولین لغزشگاه: وقتی که وارد عرصهٔ هر کدام از مکتب ها و هستی شناسی ها می شوید، فرق میان آن ها و تفاوت های شان را در مسائل اصولی و فروعی، بسی گسترده می یابید؛ به طوری که کمتر مسئله ای می یابید که مورد توافق دو مکتب باشد.

اما سر منشأ این همه اختلافات گسترده، تنها یک «نکته» است و بس. فقط یک مسئله است و یک پرسش است که چگونگی پاسخ به آن، اندیشه ها را این همه از همدیگر جدا می کند.

پاسخی که خشت اول نظام مکتب های مختلف است.

پرسش: آن پدیدهٔ اولیه کائنات، از چه چیز خلق شده است؟

۱- از عدم خلق شده- این پاسخ را هیچ کسی نمی پذیرد. زیرا عدم، عدم است و نمی شود چیزی از آن خلق شود.

۲- از چیزی که قبلاً بوده خلق شده است- این پاسخ اولاً منجر به تسلسل می شود و ثانیاً مصادره به مطلوب است.

۳- آن پدیدهٔ اولیه از وجود خدا صادر شده است- این بینش ارسطوئیان است.

۴- اساساً هیچ چیزی خلق نشده؛ همهٔ اشیاء تعیّناتی هستند در وجود خود خدا؛ هر بخشی از وجود خدا به شکلی و به رنگی درآمده و این رنگین ها و شکلمندها را مخلوق می نامیم.- این اساس بینش بودائیت، تصوف است.

۵- ترکیب و تخلیطی از ردیف سوم و چهارم- این نیز بینش ملاصدرا است.

۶- خداوند دو نوع کار دارد: کار اَمری و کار خلقی:

آن پدیدهٔ اولیه کائنات، کار اَمری خداوند است نه کار خلقی او. که با اَمرِ «کن فیکون»، ایجاد شده، ابداع و احداث شده است سپس «جریان خلق» یعنی به وجود آمدن اشیاء از همدیگر، به راه افتاده است[۲۰۱]. و این پاسخ مکتب قرآن و اهل بیت(ع) است.

اگر همین «تک مسئله» حل شود و پاسخ آن به صورت صحیح روشن شود آن همه اختلافات، تفاوت ها و فرق های گستردهٔ مکتب ها و بینش ها، از بین می رود و جهان واحد دارای مکتب واحد و جامعه واحد می گردد.

هر اندیشمند ژرف نگر درمی یابد که منشاء تعدد مکتب ها و بینش ها همین تک مسئله است. جالبتر و شیرین تر این است که امام صادق(ع) انگشت روی این نکتهٔ اساسی گذاشته و به ژرف اندیشان، معرفی کرده است:

بحار، ج۲ ص۱۳۲ ذیل حدیث ۲۳: **أَمَا وَ اللَّهِ لَوْ عَلِمُوا كَيْفَ كَانَ أَصْلُ الْخَلْقِ مَا اخْتَلَفَ اثْنَانِ**: سوگند به خدا اگر می دانستند اصل خلقت چگونه بوده، هیچ دو کسی با هم اختلاف نمی کردند.

خلقت، خلقت است اما اصل و ریشهٔ خلقت «ایجاد» است؛ یک حادثهٔ امری است با امر کن فیکون.

---

[۲۰۱] برای شرح بیش تر این مسئلهٔ بس مهم، رجوع کنید «دو دست خدا» در سایت بینش نو www.binesheno.com

متاسفانه برخی از نامداران ما، کار اَمری خدا را در نیافته اند و امر را به یک عالم خیالی و خرافی معنی کرده و آن را «عالم امر» نامیده اند و در همین «تک مسئلهٔ» اساسی، از مکتب قرآن و اهل بیت(ع) جدا شده اند در نتیجه هر چه بیش تر پیش رفته اند بیش تر فاصله گرفته اند.

در کار اَمری، جائی برای «از» وجود ندارد، کار خلقی نیازمند «از» است. کار خلقی بر اساس قانون علّت و معلول است که خود همین قانون به وسیله «امر» به وجود آمده است.

امروز بطلان و غلط بودن ارسطوئیسم و بودیسم بر همهٔ اندیشمندان جهان، روشن شده است تنها برخی از متحجّرین ما دو دستی به آن ها چسبیده اند. و آن چه امروز به عنوان «عرفان» رایج شده– و از نظر اسلام کهانت است– بازیچه ای در دست «دون خووان» های سرخ پوست شده است و از قدیم نیز شغل افرادی از قبیل کاهنان معروف مانند: سطیح، زرقاء و... در میان عرب، و نوستر آداموس ها در اروپا بوده است.

۵۸

جایگاه مجردات چیست و کجاست؟

ج۴ ص۳۰۱ و۳۰۲.

متن حدیث: عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ عَلِیٍّ صَلَوَاتُ اللَّه عَلَیْهِمَا أَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا هَؤُلَاءِ الْمَارِقَةَ الَّذِینَ یُشَبِّهُونَ اللَّهَ بِأَنْفُسِهِمْ یُضاهِؤُنَ قَوْلَ الَّذِینَ کَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْکِتَابِ بَلْ هُوَ اللَّهُ لَیْسَ کَمِثْلِه شَیْءٌ وَ هُوَ السَّمِیعُ الْبَصِیرُ لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ یُدْرِکُ الْأَبْصارَ وَ هُوَ اللَّطِیفُ الْخَبِیرُ اسْتَخْلَصَ الْوَحْدَانِیَّةَ وَ الْجَبَرُوتَ وَ أَمْضَى الْمَشِیَّةَ وَ الْإِرَادَةَ وَ الْقُدْرَةَ وَ الْعِلْمَ بِمَا هُوَ کَائِنٌ لَا مُنَازِعَ لَهُ فِی شَیْءٍ مِنْ أَمْرِه وَ لَا کُفْوَ لَهُ یُعَادِلُهُ وَ لَا ضِدَّ لَهُ یُنَازِعُهُ وَ لَا سَمِیَّ لَهُ یُشَابِهُهُ وَ لَا مِثْلَ لَهُ یُشَاکِلُهُ لَا تَتَدَاوَلُهُ الْأُمُورُ وَ لَا تَجْرِی عَلَیْهِ الْأَحْوَالُ وَ لَا تَنْزِلُ عَلَیْهِ الْأَحْدَاثُ وَ لَا یَقْدِرُ الْوَاصِفُونَ کُنْهَ عَظَمَتِه وَ لَا یَخْطُرُ عَلَى الْقُلُوبِ مَبْلَغُ جَبَرُوتِه لِأَنَّهُ لَیْسَ لَهُ فِی الْأَشْیَاءِ عَدِیلٌ وَ لَا تُدْرِکُهُ الْعُلَمَاءُ بِأَلْبَابِهَا وَ لَا أَهْلُ التَّفْکِیرِ بِتَفْکِیرِهِمْ إِلَّا بِالتَّحْقِیقِ إِیقَاناً بِالْغَیْبِ لِأَنَّهُ لَا یُوصَفُ بِشَیْءٍ مِنْ صِفَاتِ الْمَخْلُوقِینَ وَ هُوَ الْوَاحِدُ الصَّمَدُ مَا تُصُوِّرَ فِی الْأَوْهَامِ فَهُوَ خِلَافُهُ لَیْسَ بِرَبٍّ مَنْ طُرِحَ تَحْتَ الْبَلَاغِ وَ مَعْبُودٍ مَنْ وُجِدَ فِی هَوَاءٍ أَوْ غَیْرِ هَوَاءٍ هُوَ فِی الْأَشْیَاءِ کَائِنٌ لَا کَیْنُونَةَ مَحْظُورٍ بِهَا عَلَیْهِ وَ مِنَ الْأَشْیَاءِ بَائِنٌ لَا بَیْنُونَةَ غَائِبٍ عَنْهَا لَیْسَ بِقَادِرٍ مَنْ قَارَنَهُ ضِدٌّ أَوْ سَاوَاهُ نِدٌّ لَیْسَ عَنِ الدَّهْرِ قِدَمُهُ وَ لَا بِالنَّاحِیَةِ أَمَمُهُ احْتَجَبَ عَنِ الْعُقُولِ کَمَا احْتَجَبَ عَنِ الْأَبْصَارِ وَ عَمَّنْ فِی السَّمَاءِ احْتِجَابَهُ عَمَّنْ فِی الْأَرْضِ قُرْبُهُ کَرَامَتُهُ وَ بُعْدُهُ إِهَانَتُهُ لَا یُحِلُّهُ فِی وَ لَا تُوَقِّتُهُ إِذْ وَ لَا

تُؤَامِرُهُ إِنْ عُلُوُّهُ مِنْ غَيْرِ نَوْقَلٍ [تَوَقُّلٍ] وَ مَجِيؤُهُ مِنْ غَيْرِ تَنَقُّلٍ يُوجِدُ الْمَفْقُودَ وَ يُفْقِدُ الْمَوْجُودَ وَ لَا تَجْتَمِعُ لِغَيْرِهِ الصِّفَتَانِ فِي وَقْتٍ يُصِيبُ الْفِكْرُ مِنْهُ الْإِيمَانَ بِهِ مَوْجُوداً وَ وُجُودَ الْإِيمَانِ لَا وُجُودَ صِفَةٍ بِهِ تُوصَفُ الصِّفَاتُ لَا بِهَا يُوصَفُ وَ بِهِ تُعْرَفُ الْمَعَارِفُ لَا بِهَا يُعْرَفُ فَذَلِكَ اللَّهُ لَا سَمِيَّ لَهُ سُبْحَانَهُ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ.

متن سخن علامه مجلسی(ره): قوله(ع) ليس عن الدهر قدمه، أی ليس قدمه قدما زمانيا يقارنه الزمان دائما.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): الجملة من جوامع الكلم بها يفسّر موارد كثيرة من الخطب و الروايات الدالة على تقدمه تعالى على الكل و تأخره عن الكل و احاطته بالكل و ان ليس معه فی أزلية ذاته قديم آخر و الآكان الهاًمثله – تعالى عن ذلک– و انه أزلی أبدی كل ذلک من غير تطبيق على امتداد غير متناه زمانی و الاّ لكان زمانيا. فهو محيط بالجميع بعين احاطته بكل جزء منه فلو فرض قديم زمانی كنفس الزمان كان تعالى قبله و متقدما عليه بعين تقدمه على أجزائه فتأمل و تبصر فی موارد كثيرة تكرّ عليک.

ترجمۀ حدیث: امام حسین بن علی(صلوات الله علیهما) فرمود: ای مردم؛ از اینان که از دین خارج شده اند، بپرهیزید که خدا را به نفس خودشان تشبیه می کنند. همنوا می شوند با کافران اهل کتاب. اوست خدائی که هیچ چیزی مثلش نیست. و او سمیع و بصیر است. دیده ها او را درک نمی کند و او دیده ها را درک می کند. و اوست لطیف و خبیر.

وحدانیّت و جبروت را در انحصار خود دارد. مشیئت، اراده، قدرت و علم را به آن چه «باشنده» است تنفیذ کرده است. در هیچ چیزی از امرش، برای او منازعی نیست. و نه همتائی برایش هست که با او برابری کند. و نه ضدّی که با او منازعه کند. و نه همتائی دارد که شبیهش باشد. و نه مثل دارد که همشکل او باشد. امور در او جریان ندارد. و حالات بر او جاری نمی شود. حوادث بر او نازل نمی شود.

وصف کنندگان به کنه عظمت او توان ندارند. رسائی جبروتش (میزان جبروتش) به قلب ها خطور نمی کند، زیرا در اشیاء برایش عدیل نیست. و دانشمندان با توان لبّ شان، او را درک نمی کنند. و نه اهل اندیشه با اندیشه شان.

مگر با به دست آوردن یقین به غیب. زیرا او به چیزی از صفات مخلوق ها، توصیف نمی شود. و اوست واحد و صمد.

آن چه در اوهام تصور شود، او غیر از آن است. کسی که تحت «رسیدن»– عقل، وَهم، ذهن– قرار گیرد او خدا نیست.

و نه معبود است کسی که در هوا باشد یا غیر هوا. او در اشیاء هست نه بودنِ محاط شده بر او. و از اشیاء جدا است نه جدائی غایب از اشیاء.

قادر نیست کسی که در کنار او، ضدّی باشد. یا انبازی با او مساوی باشد.

قِدم او از دهر نیست (قدمش بر اساس مقادیر زمانی نیست). و نه قصد و توجهش تنها به یک جانب است. از عقل ها پنهان است همان طور که از چشم ها پنهان است. پنهانیش در آسمان (برای اهل آسمان) به همان پنهانی است که از اهل زمین است. قرب او بزرگواری او است. و دوریش اهانت بنده است.

مفهوم «در» او را فرا نمی گیرد. و مفهوم «گاه» او را زمانمند نمی کند. و «اگر» بر او اَمر نمی کند (همان طور که انسان ها مامور و محکوم اگرها هستند). علوّ او بدون انتقال است (اشیاء دیگر باید از جایگاه پائین به جایگاه بالا بروند تا علوّ یابند. و در نسخهٔ دیگر: علوّ او با توقّل و بالا رفتن نیست). و آمدنش بدون نقل مکان است. مفقود را به وجود می آورد و موجود را مفقود می کند. و این دو صفت در یک آن، در غیر او جمع نمی شوند.

اندیشه دربارهٔ او به ایمان می رسد که او وجود دارد. و اندیشه، به وجود ایمان می تواند برسد نه به وجود صفت. صفات با او توصیف می شوند، او با صفات توصیف نمی شود. شناخت ها با او شناخت می شوند. او با شناخت ها شناخته نمی شود.

شرح: در پایان این حدیث شرح یک مطلب ضرورت دارد. زیرا از آغاز این دفتر حدیث ها پیاپی می آیند که خدا را به وسیله توصیفات نشناسید. و نیز فکر، علم، حتی وهم و ذهن نیز نمی تواند ذات مقدس خدا را شناخت کند. در نتیجه یک پرسش با مشاهده روایت ها، در ذهن به طورمرتّب بزرگ و متورم می شود که: چرا فکر، علم، عقل و... نمی توانند خدا را شناخت کنند؟ گرچه اصل مسئله، مبهم نیست.

پاسخ: برای توضیح این مسئله، باید موضوعی که عقل، فکر و علم، روی آن کار می کنند، شناخته شود:

به گمانم اگر تنها دربارهٔ موضوع علم بحث کنیم، بقیه نیز روشن می شود. موضوع علم عبارت است از «شناسائی علّت ها و معلول ها= وصف ها و چگونگی ها= چگونه بودن ها و چگونه شدن ها».

و پیش تر به طور مستدل بحث شد که خداوند نه علّت است و نه معلول بل به وجود آورندهٔ قانون علت و معلول است. و در این همه حدیث ها دیدیم که خداوند نه صفت است و نه موصوف. بل خالق هر صفت و هر موصوف است. و همچنین خداوند متعال نه چگونگی دارد و نه چگونه شدن.

بنابراین، ذات مقدس خداوند، اساساً از موضوع علم خارج است. و همین طور است عقل و اندیشه.

پرسش: پس خداوند را با چه وسیله ای بشناسیم و به او ایمان داشته باشیم؟

جواب: با همان عقل، فکر و علم. اما نه تعقل، تفکر و تحقیق علمی در ذات مقدس او. بل در موضوع خود شان یعنی جهان هستی. وقتی که جهان هستی و اشیاء آن را به قدر لازم شناخت کردیم، به سه نتیجه می رسیم:

۱– این جهان و اشیائش و قوانین دقیقش، یک به وجود آورنده و نظام دهنده و اداره کننده دارد.

۲– همه اشیاء جهان، قوانین جهان، صفات اشیاء جهان و چگونگی های شان، همگی پدیده هستند.

۳– پس باید آن خدا غیر از اشیاء جهان و قوانین جهان و صفت ها و چگونگی چگونه شدن اشیاء باشد. و همهٔ این ها باید از او «سلب» شود. و این است معنای تعریف سلبی و شناخت سلبی دربارهٔ خدا.

و اگر کسی بخواهد عقل، فکر و علم را مستقیماً و به طور ایجابی و اثباتی، در شناخت خدا به کار گیرد، چیزی را از عقل، فکر و علم خواسته که از موضوع کار آن ها خارج است. و این اولین گام نادرست ارسطوئیان است که با نهادن این خشت اول، دیوارشان تا ثریّا کج می رود و دیواری است صرفاً خیالی. زیرا این گام نادرست نخستین، آنان را وادار می کند که «عقل» را با «ذهن» عوضی بگیرند و به فرض های ذهنی (که ذهن می تواند محال را نیز فرض کند) عنوان «معقولات» بدهند.

و همین سبک و رویّه نادرست است که صدرویان ما، نام آن را راه «من الحق الی الحق» گذاشته اند. و گاهی ادعا می کنند که راه عشق را می پیمایند نه راه عقل، فکر و علم را که: چو عشق آمد، عقل دود می شود.

اما علاوه بر این که مسلم است عشق ابزار شناخت، نیست (و صرفاً نوعی هیجانات است، چیزی که ضد عقل باشد چگونه ممکن است ابزار شناخت باشد) خود عشق نیز مانند عقل، فکر و علم است، مخلوق است و شناخت خدا از موضوع آن نیز خارج است.

و در یک بیان خلاصه تر: فکر، عقل و علم، «هستی خدا» را اثبات می کنند، اما راهی به «چیستی خدا» ندارند.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): فرمایش امام(ع): «لَیْسَ عَنِ الدَّهْرِ قِدَمُه» یعنی قدیم بودن او قِدم زمانی نیست که مثلاً زمانمندِ همیشگی باشد.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): این جمله از سخن امام(ع) از «جوامع الکلم» است و موارد فراوان از خطبه ها و حدیث ها که دلالت می کنند که خداوند متعال بر همه چیز تقدم دارد و بر همه چیز تأخر دارد، به وسیله همین تک جمله تفسیر می شوند.

و نیز دلالت می کنند بر این که خداوند به همه چیز احاطه دارد. و همچنین دلالت می کنند که در اَزلیت ذات او، هیچ قدیم دیگر به همراه او نیست. و الاّ آن همراه، خدائی می شود مثل او. و خداوند متعالی تر از آن است که مثلی داشته باشد. و او اَزلی و ابدی است و همهٔ این ها بدون آن که بر «زمانی غیر متناهی» تطبیق شود. و الاّ زمانمند می شود. پس او بر جمیع (کل کائنات یکجا) احاطه دارد همان طور که بر هر جزء آن، احاطه دارد.

و اگر فرض شود یک چیزی «قدیم زمانی» باشد مانند خود زمان، خداوند قبل از آن (خود زمان) بوده و مقدم بر آن بوده است همان طور که به اجزاء زمان، مقدم است.

پس تأمّل کن، وبینا باش در موارد زیادی که این مسئله (بر ذهن) تو حمله می کند.– یا: در ذهنت تکرار می شود.

بررسی: ۱– فرمایش علامه طباطبائی، سخنی است بس ارجمند که محتوای یک رساله را در چند سطر جای داده است.

۲– کلام هر دو بزرگوار در یک جهت است اما آن چه علامه طباطبائی آورده یک مطلب مهم را به ما یاد می دهد به شرح زیر:

اصطلاح «قِدم زمانی» را که برخی ها به کار می برند، به خوبی توضیح داده است. می گوید: این که گفته می شود مخلوق قدیم زمانی است یعنی تا زمان بوده مخلوق هم بوده.

مسئله را منتقل می کنیم به خود زمان، هیچ قدیم زمانی، قدیم تر از خود زمان نبوده. همین زمان نیز پدیده است نه اَزلی.

ای کاش مطلب را بیش تر توضیح می داد. زیرا تا این جای سخنش یاد گرفتیم که خداوند متعال قدیم ذاتی و ازلی است. و خود زمان قدیم زمانی است.

پس جایگاه مجرّدات در این بین چیست و کجاست؟ صادر اول و عقول عشره و عقل اول، روح، فرشته و... که به نظر ارسطوئیان مجرد از زمان هستند، آیا قدیم ازلی هستند یا یک «قِدم» دارند که نه قِدم ازلی است و نه قِدم زمانی–؟–؟

آیا ایشان آن چه را که ارسطوئیان، مجردات می نامند، زمانمند می داند؟ در این صورت او به موجود مجرد (غیر از خدا) قائل نیست. زیرا پیش تر به طور مشروح و مستدلّ بیان شده که: زمان عین مادّه است. خواه ماده در اصطلاح دانش فیزیک و خواه ماده در اصطلاح ارسطوئی. و هر زمانمند، مکانمند هم هست و بالعکس.

بنابراین، آن چه مجردات نامیده می شوند، مجرد نیستند، جسم لطیف هستند.

پس اولین پدیده که پدید شده، زمانمند بوده.

و مطابق روند کلّی این سخن علامه طباطبائی، باید بگوئیم: صادر اول، عقل اول، روح و فرشته و هر آن چه در اصطلاح ارسطوئیان مجرد نامیده می شود، خارج از سه صورت نیست:

یک: مجردات، قدیم اَزلی هستند، و از ازل در کنار خدای ازلی بوده اند.– خود آن مرحوم این صورت را به صراحت ردّ کرده است.

دو: مجرّدات، قدیم زمانی هستند.– در این صورت، مجرد نیستند و مادی هستند گرچه مادی بس بسیط و لطیف؛ همان طور که در مثال انرژی برق در سیم برق یا در صفحه بزرگ آهنی، گذشت که سیم و آهن جسم کثیف و فشرده است و انرژی برق، جسم و ماده بسیط است. و فرمول مسلم فیزیکی را دیدیم:

ماده= انرژی فشرده.

انرژی= ماده بسیط.

سه: مجردات مصطلح، نه قدیم ازلی هستند و نه قدیم زمانی، نوع سوم از قدیم هستند.– چنین سخنی به طور بدیهی نادرست است زیرا آن ها یا زمانمند هستند، و یا زمانمند نیستند. در صورت اول، مجرد نیستند. و در صورت دوم قدیم ازلی می شوند (نعوذ بالله) در کنار خدای ازلی.

اگر ما باشیم و همین کلام علامه طباطبائی، باید گفت او به موجود مجرد (غیر از خدا) معتقد نیست. لیکن در مباحث پیش دیدیم که از مجردات دفاع جدی و شدید، کرد. به ویژه نظر صریح ایشان که موضوع مبحث بعدی (شماره ۵۹) است و بلافاصله می آید.

۵۹

باز بحثی در «قِدم مخلوق»

ج۴ ص۳۰۵.

متن حدیث: مرحوم مجلسی در این جا از نو حدیث «ذعلب» را که موضوع مبحث شماره ۴۱ بود و شرحش گذشت، آورده است با این فرق که در این جا در پایان حدیث آمده است: ثُمَّ أَنْشَأَ يَقُولُ:

وَ لَمْ يَزَلْ سَيِّدِی بِالْحَمْدِ مَعْرُوفاً ... وَ لَمْ يَزَلْ سَيِّدِی بِالْجُودِ مَوْصُوفاً
وَ كَانَ إِذْ لَيْسَ نُورٌ يُسْتَضَاءُ بِهِ ... وَ لَا ظَلَامٌ عَلَى الْآفَاقِ مَعْكُوفاً
فَرَبُّنَا بِخِلَافِ الْخَلْقِ كُلِّهِمْ ... وَ كُلِّ مَا كَانَ فِی الْأَوْهَامِ مَوْصُوفاً
وَ مَنْ يُرِدْهُ عَلَى التَّشْبِيهِ مُمْتَثِلًا ... يَرْجِعْ أَخَا حَصْرٍ بِالْعَجْزِ مَكْتُوفاً
وَ فِی الْمَعَارِجِ يَلْقَى مَوْجُ قُدْرَتِهِ ... مَوْجاً يُعَارِضُ طَرْفَ الرُّوحِ مَكْفُوفاً
فَاتْرُكْ أَخَا جَدَلٍ فِی الدِّينِ مُنْعَمِقاً ... قَدْ بَاشَرَ الشَّكُّ فِيهِ الرَّأْيَ مَأْوُوفاً
وَ اصْحَبْ أَخَا ثِقَةٍ حُبّاً لِسَيِّدِهِ ... وَ بِالْكَرَامَاتِ مِنْ مَوْلَاهُ مَحْفُوفاً
أَمْسَى دَلِيلُ الْهُدَى فِی الْأَرْضِ مُبْتَسِماً ... وَ فِی السَّمَاءِ جَمِيلَ الْحَالِ مَعْرُوفا

متن سخن علامه طباطبائی(ره): الاشعار من أحسن الدلیل علی ان الخلقة غیر منقطعة من حیث أولها کما أنها کذلک من حیث آخرها.

ترجمۀ اشعار:

همیشه سیّد من (خدا) به ستایش معروف است** و همیشه سید من (خدا) با جود و سخاوت موصوف است.

و او بود آن گاه که نوری وجود نداشت تا از آن روشنائی گرفته شود** و نه تاریکی ای بود که آفاق را بگیرد.

پس پروردگار ما غیر از همۀ مخلوقات است** و غیر از هر چیزی است که در اوهام موصوف شود.

و هر کس او را بر اساس تشبیه متمثّل بداند** او اهل حصر می شود که عاجز و در تنگنای فکری است.

وجه قدرتش در لنگی (گرفتاری) ها، بر می اندازد** موجی را که به نشاط روح عارض شده و شخص را «گرفته حال» کرده است.

پس ترک کن اهل جدل را که می خواهد در دین عمیق گرائی کند** در وجود او رأی با شک مباشر شده و دچار آفت است.

و همراه باش با اهل اعتماد که اعتمادش بر محبت سیّدش (خدا) است،** و (دلیل هدایت) در آسمان نیز بهتر از زمین، شناخته شده است.

توضیح: ۱– اهل حصر: یعنی او خدا را در ذهن خود محصور و محدود، کرده است.

۲– لغت: معارج: جمع «مَعْرَج» به معنی گرفتاری. می فرماید: موج قدرت او موج گرفتاری روح را از بین می برد. مراد ارائۀ نمونه ای از ظریف ترین و لطیف ترین نقش قدرت خداوند است.

يُلقی: فعل مضارع از باب اِفعال.

۳- اهل جدل عمیق گرا را رها کن- مراد نکوهش عمیق گرائی نیست. بل نکوهش عمیق گرائی در شناخت ذات خداوند است که هرگز چیستی خدا قابل شناخت نیست. و دربارهٔ چیستی او تنها با تعبیرات سلبی باید سخن گفت، نه اثباتی. به شرحی که در موارد متعدد پیشین گذشت.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): این اشعار بهترین دلیل است بر این که «خلقت از حیث اوّلش، منقطع نیست» همان طور که از حیث آخرش نیز چنین است.

بررسی: همگان معتقدند که:

۱- خداوند هم ازلی است و هم ابدی.

۲- مخلوق نیز ابدی است.

سخن در این است که: آیا مخلوق هم ازلی است یا پدیده است؟-؟ همگان می گویند: مخلوق پدیده است. تنها ارسطوئیان می گویند: هرگز خداوند بدون مخلوق نبوده است.

و در همین مبحث پیش (شماره ۵۸) دیدیم که علامه طباطبائی فرمود: آن چه «قدیم زمانی» نامیده می شود، پدیده است زیرا خود زمان پدیده است و ازلی نیست.

و بنده این پرسش را مطرح کردم: اکنون که خدا ازلی است و زمان و اشیاء زمانمند، و پدیده هستند، جایگاه مجردات که در نظر ارسطوئیان هست، چیست و کجاست؟ آیا آن ها از آن جمله صادر اول، اَزلی هستند یا پدیده؟-؟ و گفتم ای کاش این مسئله را نیز توضیح می داد.

اینک در این جا می فرماید: مخلوق از حیث اولش نیز منقطع نیست همان طور که از حیث آخرش منقطع نیست و ابدی است.

و نتیجه این می شود که: هم خدا ازلی است و هم مخلوق، و فرق شان فقط یک «فرق رُتبی» است؛ خداوند در ازلی بودن رتبهٔ اول را دارد. همان طور که سران ارسطوئیان این تقدم رتبی را همیشه گفته اند و به آن معتقد هستند.

و در اثبات این ادعای شان، برای خودشان استدلال هم کرده اند، می گویند: خدا علّت است و آن پدیده، معلول خداوند است.

و چون خداوند کامل و تامّ است و محال است که ناقص باشد. پس او «علت تامّه» است، و وقتی که علت تامّه شد، وجود معلول، واجب می شود و محال است که به وجود نیاید.

این استدلال برای خودشان کاملاً درست است. زیرا آنان خدا را نیز مشمول قانون علت و معلول می دانند. و در نتیجه خدای شان موجَب و بی اراده و بدون اختیار، می شود.

این مسئله را در مبحث شماره ۴۴ تحت عنوان «بحثی در موجَب» به طور نسبتاً مشروح آوردم.

درست است کسی که خدا را مشمول قوانین خلقت و فرمول های طبیعت، کند ناچار است بر اساس آن نیز پیش برود. اما در خطبه امام رضا(ع) دیدیم که فرمود: «**كَيْفَ يَجْرِي عَلَيْهِ مَا هُوَ أَجْرَاه**»: چگونه چیزی که خود خدا آن را به وجود آورده، بر خود خدا جاری می شود!؟ قوانین طبیعت، قوانینی که بر کائنات حاکم است از آن جمله قانون علت و معلول، نمی تواند شامل خدا شود.

مکتب قرآن و اهل بیت(ع) خدا را نه علّت می داند و نه «علة العلل». که در مباحث پیش گذشت. و استدلال ارسطوئیان فقط برای خودشان است که خدا را علّت می دانند. و برای این مکتب و نیز برای همه عقلای بشر، مصداق «سالبه بانتفاء موضوع» است؛ اساساً خداوند متعال، علت نیست تا چنین استدلالی درست باشد.

اما دلالت اَشعار: ظاهراً مرحوم علامه طباطبائی به متن این اشعار توجه لازم را نکرده و گمان کرده است که «لم یزل» یعنی خداوند از ازل مورد حمد بوده و جود و سخاوت می کرده. پس همیشه مخلوقی وجود داشته که خداوند بر او جود و سخاء کند.

لیکن عرب ها، این تعبیر را دربارۀ موجودات غیر ازلی به کار می برند؛ مثلاً می گویند: «لم یزل زیدٌ سخیّا»: زید همیشه سخی بوده است.

و این تعبیر هیچ ارتباطی با اَزلی و ازلیّت خداوند ندارد تا مخلوق که مورد جود و سخای او است نیز ازلی باشد.

و شاید در بیت پنجم «معارج» را به معنی دیگرش، یعنی نردبان ها، ابزارهای بالابر، گرفته، که در این شعر، جائی ندارد. و یا آن را با پیش زمینه ذهنی به معنی «آن بالا بالاها» گرفته که از زبان عوام گاهی شنیده می شود، اما در لغت چنین معنائی برای این لفظ وجود ندارد. و به فرض قبول این معنی، چه رابطه ای میان آن با اَزلی بودن رُتبی مخلوق، هست؟

به هر صورت، هر چه در متن اشعار، دقت شود به همان مقدار، عدم ارتباط فرمایش ایشان با اشعار، بیش تر روشن می شود.

یک احتمال دیگر هست که گمان نمی کنم منظور مرحوم طباطبائی، باشد و آن عبارت است از بینش و اعتقاد صوفیان که خدا را به دریا تشبیه می کنند و مخلوقات را به امواج آن. و چون در این اشعار «موج قدرته» آمده و قدرت خدا عین ذاتش است پس چنین نتیجه گرفته می شود که: خدای ازلی از ازل (نعوذ بالله) موّاج بوده و همیشه مخلوق داشته و هرگز بدون مخلوق نبوده است.

لیکن بدیهی است که جمله مذکور یک بیان استعاری است و از این گونه استعاره ها در قرآن و حدیث، زیاد داریم که اول آن ها «**اسْتَوی عَلَی الْعَرْش**» و دوم شان «**بَیْنَ یَدَیِ اللّه**»، است و...

۶۰

بحثی دربارۀ آیۀ ۲۶ سوره بقره

(امرٌبین امرین)

ج۵ ص۷.

متن آیه: إنَّ اللَّهَ لا يَسْتَحْيِى أنْ يَضْرِبَ مَثَلاً ما بَعُوضَةً فَما فَوْقَها فَأَمَّا الَّذينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَ أَمَّا الَّذينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ ما ذا أَرادَ اللَّهُ بِهذا مَثَلاً يُضِلُّ بِهِ كَثيراً وَ يَهْدى بِهِ كَثيراً وَ ما يُضِلُّ بِهِ إلاَّ الْفاسقين

متن حدیث: قَوْلِهِ يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَ يَهْدِى بِهِ كَثِيراً قَالَ الصَّادِقُ(ع) إِنَّ هَذَا الْقَوْلَ مِنَ اللَّهِ رَدٌّ عَلَى مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى يُضِلُّ الْعِبَادَ ثُمَّ يُعَذِّبُهُمْ عَلَى ضَلَالَتِهِم.

متن سخن علامه مجلسی(ره): بيان: الظاهر أنه(ع) جعل قوله تعالى يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَ يَهْدِى بِهِ كَثِيراً من جملة قول الذين كفروا على خلاف ما ذهب إليه المفسّرون من أنه من كلامه تعالى جوابا لقولهم.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): و لعل الحديث مربوط بآخر الاية، و هو قوله: و ما يضلّ به إلاّ الفاسقين، الاية.

ترجمۀ آیه: خداوند از این که به (موجودات ظاهراً حقیر مانند) پشه و بالاتر از آن، مثال بزند، شرم نمی کند. آنان که ایمان آورده اند می دانند که آن حقیقتی است از جانب پروردگارشان. و اما آنان که کفر ورزیدند می گویند: خدا از این مَثَل چه اراده کرده است؟ خدا به وسیله آن مَثَل عده زیادی را گمراه و عده زیادی را نیز هدایت می کند. و گمراه نمی کند مگر فاسقان را.

ترجمۀ حدیث: امام صادق(ع) دربارۀ سخن خداوند متعال: «یُضِلُّ بِهِ کَثیراً وَ یَهْدی بِهِ کَثیراً» فرمود: این سخن خدا، ردّ است بر کسی که گمان می کند خداوند تبارک و تعالی بندگان را گمراه می کند، سپس آنان را برای ضلالت شان عذاب می کند.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): بیان: ظاهر این است که امام علیه السلام «یُضِلُّ بِهِ کَثیراً وَ یَهْدی بِهِ کَثیراً» را بخشی از قول کافران، قرار داده است. بر خلاف نظر مفسّران که آن را سخن خود خدا دانسته اند که در جواب کافران آمده است.

توضیح: در این صورت، ترجمه این بخش از آیه چنین می شود: و اما آنان که کفر ورزیدند می گویند: خدا از این مثل چه اراده کرده که به وسیله آن عدّه زیادی را گمراه و عده زیادی را هدایت می کند..

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): و ممکن است این حدیث به آخر آیه که می فرماید: «وَ ما یُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفاسِقین» مربوط باشد.

بررسی: اگر اصل حدیث پذیرفته شود، باید گفت نه فقط ممکن است بل قطعی است که آن چه سخن آن زاعم و گمان کنندۀ مذکور را ردّ می کند همین بخش آخر آیه است. یعنی برخی ها با دیدن «یُضِلُّ بِهِ کَثیراً وَ یَهْدی بِهِ کَثیراً»، گمان می کنند که خداوند خودش گمراه می کند و خودش بر آن گمراهی عذاب می کند. و جمله اخیر آیه می گوید: خداوند گمراه نمی کند مگر فاسقان را.

اما چرا طباطبائی(ره) کلامش را با «لعلّ» آورده نه با بیان قاطع، به دو دلیل:

۱- آن چه نظر اوست، ربطی به متن حدیث ندارد. یعنی با صرف نظر از حدیث، این سخن را می گوید.

۲- مطابق نظر و تفسیر او نیز، اصل مشکل باقی است و مسئله حلّ نمی شود. زیرا فرد کافر می تواند بگوید: فاسقان که گمراه هستند چرا خداوند از نو آنان را گمراه تر می کند و برای همین گمراه تر شدن، عذاب شان می کند؟

اصل این مسئله به جبر، تفویض، و امر بین امرین، بر می گردد که هم موضوع بس سنگین و پیچیده است و هم پر دامنه. علاقمندان به حلّ این معمای علمی بس بزرگ به کتاب «**دو دست خدا**[۲۰۲]» مراجعه کنند که به نظرم به حد کافی حلّ شده است.

واقعیت این است که این حدیث از جعلیات ابوالجارود نبیانگذار فرقهٔ جارودیّه است، مجلسی(ره) آن را از تفسیر معروف به تفسیر علی بن ابراهیم قمی، نقل کرده است. متاسفانه تفسیر مذکور به خاطر نام علی بن ابراهیم، از قدیم یکی از منابع معتبر شناخته شده در حالی که مطابق تحقیقات اخیر روشن شده که از آنِ علی بن ابراهیم نیست و اکثر محتوای آن، تفسیر ابوالجارود است. و محتوای عجیب و غریب آن نیز به روشنی گویای این حقیقت است. منابع رجالی می گویند: ابوالجارود بر سرتاسر قرآن تفسیر نوشته و آن را به ائمّه(ع) نسبت داده است.

و از نقص بیان و عبارت غیر فصیح حدیث نیز بر می آید که سخن امام صادق(ع) نیست.

---

[۲۰۲] دو دست خدا، سایت بینش نو www.binesheno.com

۶۱

بحثی دیگر، دربارهٔ جبر، تفویض و امرٌبین امرین

بحثی میان شیخ مفید(ره) و علامه طباطبائی(ره)

ج۵ ص۱۷ و۱۸.

متن حدیث: الدَّقَّاقُ عَنِ الْأَسَدِیِّ عَنْ خُنَیْسِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی الْخَزَّازِ عَنِ الْمُفَضَّلِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(ع) قَالَ لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِیضَ وَ لَکِنْ أَمْرٌ بَیْنَ أَمْرَیْنِ قَالَ قُلْتُ مَا أَمْرٌ بَیْنَ أَمْرَیْنِ قَالَ مَثَلُ ذَلِکَ مَثَلُ رَجُلٍ رَأَیْتَهُ عَلَی مَعْصِیَةٍ فَنَهَیْتَهُ فَلَمْ یَنْتَهِ فَتَرَکْتَهُ فَفَعَلَ تِلْکَ الْمَعْصِیَةَ فَلَیْسَ حَیْثُ لَمْ یَقْبَلْ مِنْکَ فَتَرَکْتَهُ کُنْتَ أَنْتَ الَّذِی أَمَرْتَهُ بِالْمَعْصِیَةِ.

متن سخن علامه مجلسی(ره): عد: اعْتِقَادُنَا فِی الْجَبْرِ وَ التَّفْوِیضِ قَوْلُ الصَّادِقِ(ع) لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِیضَ. أقول و ساق الخبر إلی آخر ما رواه المفضل و قال الشیخ المفید قدس الله روحه فی شرحه الجبر هو الحمل علی الفعل و الاضطرار إلیه بالقسر و الغلبة و حقیقة ذلک إیجاد الفعل فی الخلق من غیر أن یکون له قدرة علی دفعه و الامتناع من وجوده فیه. و قد یعبّر عما یفعله الإنسان بالقدرة التی معه علی وجه الإکراه له علی التخویف و الإلجاء أنه جبر. و الأصل فیه ما فعل من غیر قدرة علی امتناعه منه حسب ما قدّمناه. و إذا تحقق القول فی الجبر علی ما وصفناه کان مذهب الجبر هو قول من یزعم أن الله تعالی خلق فی

العبد الطاعة من غير أن يكون للعبد قدرة على ضدها و الامتناع منها و خلق فيهم المعصية كذلک فهم المجبرة حقا و الجبر مذهبهم على التحقيق. و التفويض هو القول برفع الحظر عن الخلق فى الأفعال و الإباحة لهم مع ما شاءوا من الأعمال. و هذا قول الزنادقة و أصحاب الإباحات. و الواسطة بين هذين القولين أن الله أقدر الخلق على أفعالهم و مكّنهم من أعمالهم و حدّ لهم الحدود فی ذلک و رسم لهم الرسوم و نهاهم عن القبائح بالزجر و التخويف و الوعد و الوعيد. فلم يكن بتمكينهم من الأعمال مجبرا لهم عليها، و لم يفوّض إليهم الأعمال لمنعهم من أكثرها و وضع الحدود لهم فيها و أمرهم بحسنها و نهاهم عن قبيحها فهذا هو الفصل بين الجبر و التفويض على ما بينّاه.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): الحظر: المنع، و ظاهره انه رحمه الله يفسّر التفويض بالالحاد مع أن الظاهر ان المراد بالتفويض فی الاخبار هو ما قالت به المعتزلة فی مقابل الاشاعرة، و هو أن الافعال مخلوقة للانسان، و إن كانت القوی و الادوات مخلوقة لله خلافا لما ينسب إلى الاشاعرة أن الجميع مخلوقة لله.

ترجمهٔ حدیث: مفضّل می گوید: امام صادق(ع) فرمود: نه جبری هست و نه تفویضی. بل آن چه که هست امربین امرین است. گفتم: امربین امرین چیست؟ فرمود: مَثل این، مَثل شخصی است که او را در گناهی می بینی و او را نهی می کنی، اما او از کارش بر نمی گردد. او را به خودش وا می گذاری آن گناه را انجام می دهد. این که او نهی تو را نپذیرفت و تو ترکش کردی، دلیل نمی شود که تو او را به گناه امر کردی.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): مجلسی در این جا هیچ سخنی از خود نگفته، ابتدا سخن صدوق(ره) و به دنبال آن سخن شیخ مفید(ره) را آورده است، می گوید: صدوق در «عقائد» گفته است: اعتقاد ما در جبر و تفویض همان است که امام صادق(ع) فرموده است: لا جبر و لا تفویض. (مجلسی سپس با کلمه «اقول» یک نکته را فراز می کند و می گوید:)

اقول: می گویم: صدوق(ره) به دنبال این سخنش، همین حدیث مفضّل را تا آخر آورده است. و شیخ مفید (قدّس الله روحه) در شرح سخن صدوق(ره) گفته است: جبر یعنی «وادار کردن به فعل» و ناچار شدن فاعل بر فعل به طور مغلوب و مقهور بودن. و حقیقت این عبارت است از ایجاد فعل در خلق، بدون این که فاعل بر دفع و ممانعت از وجود آن فعل، قدرت داشته باشد.

(توضیح: «ایجاد فعل در خلق» یعنی: فاعل، فعل را در واقعیت خارجی و عینی به وجود آورد).

و گاهی از آن چه که انسان با قدرت خودش که دارد، انجام می دهد اما با اکراه و ناچاری که تهدیدش کرده و ناچارش می کنند، جبر تعبیر می شود. و اصل در این جبر این است که «آن چه انجام داده، بر جلوگیری از کارش قدرت نداشته است». آن طور که در بالا گفتیم.

وقتی که سخن در جبر با وصفی که گفتیم روشن شد، عقیدهٔ کسانی که گمان می کنند: خداوند در بنده اش طاعت را آفریده بدون این که بنده قدرتی بر ضد آن و خود داری از آن داشته باشد، و نیز در بندگان معصیت را آفریده بدون این که بنده قدرتی بر ضد آن و امتناع از آن داشته باشد. این کسان حقیقتاً «مجبّره» هستند و جبر مذهب شان است واقعاً.

و تفویض؛ عبارت است از قول به «برداشته شدنِ منع از مردم در افعال شان» و مباح بودن همه چیز برای مردم تا هر کاری را که بخواهند، بکنند.

و این قول زندیق ها و اِباحه گرایان، است.

و قول وسط در میان این دو قول، این است که خداوند مردم را بر افعال شان قادر کرده، و آنان را متمکّن بر عمل کرده است.و در این بستر، برای شان حدودی را قرار داده و رسومی را برای شان ترسیم کرده و آنان را از قبایح بازجر و ترسانیدن و وعده و وعید، نهی کرده است.

پس خداوند با قدرت و تمکّن دادن به آنان، آنان را مجبور نکرده بر افعال. و نیز آنان را در اعمال شان به سر خود رها (تفویض) نکرده بل از کثیری از کارها منع شان کرده و حدودی را برای شان قرار داده است. آنان را به نیکی ها امر کرده و از اعمال قبیح نهی کرده است.

پس این است فصل میان جبر و تفویض، آن طور که بیان کردیم.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): حظر- که در سخن مفید(ره) آمده- یعنی: منع.

و ظاهر سخن مفید رحمه الله این است که تفویض را به «الحاد» تفسیر کرده است. در حالی که ظاهر این است مراد از تفویض در احادیث، آن است که معتزله به آن معتقد هستند در مقابل اشاعره. که معتزله می گویند: افعال انسان مخلوق خود انسان است، گرچه نیروی انجام فعل و ابزار ها، مخلوق خدا هستند. بر خلاف آن چه به اشاعره نسبت داده شده که می گویند: همگی (نیروی فعل و امکانات و ابزارهای فعل و خود فعل) مخلوق خدا هستند.

بررسی: مقدمه: بنده کاری با دیگر نوشته ها، کتاب ها و سخن های این چهار بزرگوار (مجلسی، صدوق، مفید، طباطبائی) ندارم. دربارۀ همین سخنان شان که به محور همین حدیث مفضّل آورده اند، بحث می کنم:

۱- این که مرحوم طباطبائی می فرماید: «مراد از تفویض آن است که معتزله به آن معتقد باشند» یک کم لطفی و کم توجهی، است. زیرا همیشه و در همۀ احادیث چنین نیست که عبارت «لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَیْنَ أَمْرَیْن»، به محور موضوع «خلق افعال» باشد که موضوع بحث تاریخی میان معتزله، اشعریه و شیعه است. درست است اکثر حدیث هائی که این عبارت در آن ها آمده، به محور آن موضوع است، اما نه همگی.

اگر خوانندۀ محترم دوباره به متن حدیث مفضّل توجه کند، خواهد دید که این حدیث به محور «رابطه تکوینی میان خدا و انسان» ناظر نیست بل به محور رابطه تشریعی خدا با

انسان، ناظر است. اما مسئلهٔ جبر و اختیار به ژرفای عمیق تکوین، مربوط است که میان معتزله و اشعریه و شیعه مورد منازعهٔ بحث علمی است.

و به همین دلیل، مفید(ره) نه در طرف جبر نامی از اشعریه می برد بل می گوید: «مجبره» که یک عنوان عام، است. و نه در طرف تفویض نامی از معتزله می برد بل با عنوان زنادقه و اباحه گران، تعبیر می کند. زیرا موضوع بحث حدیث، همین است.

و دو واژهٔ «نهیته» و «امرته»، صریح و نصّ هستند که محور بحث، تشریع است نه تکوین.

به چه دلیل هر جا که «لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِيضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْن» آمد حتماً باید به محور «خلق افعال» مربوط شود؟ دلیلی بر این انحصار نداریم چنان که وجود همین حدیث، دلیل عدم انحصار است. و در عرصهٔ وسیع و گسترده اجتماعیات و علوم انسانی اگر گفته شود از نظر مکتب قرآن و اهل بیت(ع) پاسخ پرسش های زیر چیست؟ هم پرسش ها و هم پاسخ شان چنین می شود:

۱– اصالت با جامعه است یا با فرد؟–؟ نه آن، نه این، امر بین امرین.

۲– جامعه قهرمان ها را می سازد، یا قهرمان ها جامعه را؟–؟ نه آن، نه این، امر بین امرین.

۳– در باب «شناخت شناسی» آیا اصالت با ذهن است، یا با عین؟–؟ نه آن، نه این، بل امر بین امرین.

۴– اندر منازعهٔ «مکتب» و لیبرالیسم: آیا حقوق بر تکلیف مقدم است، یا تکلیف بر حقوق؟–؟ نه آن، نه این، بل امر بین امرین.

۵– اقتصاد زیربنا است، یا اخلاق؟–؟ نه آن، نه این، امر بین امرین.

و موارد و موضوعات مهم و اساسی دیگر از این قبیل.

حتی اگر از حدیث های (لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِيضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْن» صرف نظر شود، برآیند آیات فراوان و احادیث متواتر در ابواب مختلف، اصول مذکور را اثبات می کند.

و مجلسی به همین دلیل سخن صدوق(ره) و مفید(ره) را آورده که این حدیث مفضّل را به محوری غیر از محور تکوین، بل به محور تشریع معنی کرده اند. و الاّ محور تکوینی و اختلاف میان معتزله و اشعریان و شیعه در موضوع تکوینی «خلق افعال»، برای هر مبتدی علم آموز، روشن است تا چه رسد به این سه بزرگوار.

در این جا می رسیم به چرائی گفتار مرحوم مجلسی در مبحث شماره ۵۶ که تفویض را در آن مورد به معنی «سرخود واگذاشته شدن علما در احکام فقه که آزاد باشند به رأی شخصی و قیاس ها، عمل کنند» معنی کرد. بدیهی است که در این موضوع نیز اهل رأی و قیاس مصداق مفوّضه و کارشان مبتنی بر تفویض است.

۶۲

در معنی «الْقُرْآنَ مُحْدَثٌ غَیْرُ مَخْلُوق»

ج۵ ص۳۱ و۳۳.

مقدمه: حدیث مورد بحث این مبحث، فرمایش امام صادق(ع) است که از صفحه ۳۰ شروع شده و دو صفحه کامل می باشد، که هر جمله آن روح دانش و جان اندیشه است. و به همین دلیل شرح همهٔ آن نیازمند یک رساله ویژه است. لذا تنها بخش کوچکی از آن که موضوع مباحثه سه بزرگوار (صدوق-ره- علامه مجلسی و علامه طباطبائی) است، را می آورم:

متن بخشی از حدیث: وَ سَأَلْتَ رَحِمَکَ اللَّهُ عَنِ الْقُرْآنِ وَ اخْتِلَافِ النَّاسِ قِبَلَکُمْ فَإِنَّ الْقُرْآنَ کَلَامُ اللَّهِ مُحْدَثٌ غَیْرُ مَخْلُوقٍ وَ غَیْرُ أَزَلِیٍّ مَعَ اللَّهِ تَعَالَی ذِکْرُهُ وَ تَعَالَی عَنْ ذَلِکَ عُلُوّاً کَبِیراً کَانَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ وَ لَا شَیْءَ غَیْرُ اللَّهِ مَعْرُوفٌ وَ لَا مَجْهُول.

متن سخن صدوق(ره): قال الصدوق رحمه الله کأنّ المراد من هذا الحدیث ما کان فیه من ذکر القرآن و معنی ما فیه أنّه غیر مخلوق أی غیر مکذوب و لا یعنی به أنّه غیر مُحدَث لأنه قد قال مُحدَث غیر مخلوق و غیر أزلی مع الله تعالی ذکره.

متن سخن علامه مجلسی(ره): و لعل المنع من إطلاق الخلق على القرآن إما للتقية مماشاة مع العامة أو لكونه موهما لمعنى آخر أطلق الكفار عليه بهذا المعنى فقالوا إِنْ هذا إِلَّا اخْتِلاقٌ. كما أشار إليه الصدوق رحمه الله.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): بل الحق أن الكلام هو اللفظ لا بما أنّه صوت بل بما أنّه دالّ على المعنى أی المعنى المدلول عليه بما أنّه مرتبط بالصوت الذی هو كيف مسموع، و هذا معنى اعتباری لا يتعلق به الجعل و هذا بخلاف الحدوث؛ و لتفصيل الكلام محل آخر.

ترجمهٔ بخشی از حدیث: امام صادق(ع) نوشت: و خدای رحمتت کند، که دربارهٔ قرآن، و اختلاف مردم شهرتان دربارهٔ آن، پرسیدی. قرآن کلام خدا، مُحدَث و غیر مخلوق است. اَزلی نیست که در کنار خداوند ازلی متعال باشد. و خداوند برتر است از این، برتری کبریائی. خداوند بود و هیچ چیزی وجود نداشت غیر از او. نه چیز شناخته شده ای وجود داشت و نه چیز مجهولی.

ترجمه سخن صدوق(ره): صدوق(رحمه الله) گفته است: مراد از آن بخش این حدیث که دربارهٔ قرآن است این است که قرآن غیر مخلوق است یعنی مکذوب نیست. مراد امام این نیست که قرآن غیر مُحدَث و غیر مخلوق است. قرآن مُحدَث است، مخلوق نیست و اَزلی نیست که در کنار خداوند ازلی متعال باشد.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): این که امام(ع) کلمهٔ «مخلوق» را به قرآن اطلاق نکرده، شاید برای یکی از دو وجه باشد:

۱– برای تقیّه بوده و خواسته است با عامّه مماشات کند.

۲- اگر می گفت قرآن مخلوق است معنی دیگری به ذهن ها می آمد که عبارت است از سخن کفّار: «ان هذا الاّ اختلاق[۲۰۳]»: نیست این قرآن مگر یک چیز ساختگی. چنان که صدوق(رحمه الله) نیز به آن اشاره کرده است.

توضیح: هر دو بزرگوار کلمه «مخلوق» را در این حدیث به معنی «ساختگی» گرفته اند.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): بل حق این است که گفته شود: کلام همان لفظ است اما نه با ماهیت صوت بودنش بل با ماهیتی که بر معنی دلالت می کند. یعنی کلام عبارت است از معنائی که به آن دلالت می شود به وسیله چیزی که مرتبط با صوت است، صوت که کیف مسموع است.

و این معنی اعتباری است که «جعل» بر آن متعلّق نمی شود. و این غیر از حدوث است. و برای شرح تفصیلی این بحث محل دیگری لازم است.

توضیح: می فرماید: ۱- شیئ دو نوع است: شیئی که وجود حقیقی دارد. و شیئی که وجود حقیقی ندارد و اعتباری است.

۲- هر دو نوع (غیر از خدا) مُحدَث و پدیده هستند. اما:

۳- شیئ حقیقی با «جعل» پدید شده و به وجود می آید.

۴- شیئ اعتباری با اعتبار و قرار داد مردمی و اجتماعی، به وجود می آید.

۵- نباید گمان کنیم: الفاظ که صوت های طبیعی هستند و چون وجود طبیعی حقیقی دارند خود به خود بر معانی دلالت می کنند. درست است صوت یک «کیف» طبیعی است اما اصوات بر اساس قراردادها به معانی دلالت می کنند، نه با وجود طبیعی و حقیقی شان. پس کلام یک شیئ طبیعی نیست که خلق شده باشد. مُحدَث و پدیده است زیرا پیش از قرارداد، وجود نداشت. اما غیر مخلوق است.

---

[۲۰۳] سوره نحل، آیه ۷.

بررسی: این بنده حقیر و شاگرد کوچک علماء عرض می کنم: هر سه بزرگوار به یک نکته بل به یک اصل بزرگ در «هستی شناسی» توجه نکرده اند، در مباحث پیش، به این اصل اشاره شده اینک اشاره ای دیگر:

خلق و اَمر:

خداوند متعال دو نوع کار دارد[۲۰۴]: خلق و امر– کار خلقی و کار امری: «**لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ**[۲۰۵]»:

۱– خلق: خلق یعنی آفریدن و پدید آوردن چیزی از چیز دیگر.

۲– امر: امر یعنی آفریدن چیزی نه از چیز دیگر بل ایجاد، ابداء، ابداع، انشاء و اِحداث آن چیز است بدواً و ابداعاً بدون این که از چیزی خلق شده باشد.

کار خلقی «از» را لازم دارد، اما کار امری «از» ندارد.

خداوند آن پدیده اولیۀ کائنات را نه از چیزی که قبلاً وجود داشته باشد، آفریده و نه آن را از وجود مقدس خودش صادر کرده، بل آن را ایجاد کرده و با اَمر «کن فیکون» اِحداث کرده است. و «صادر اول» که اصطلاح و اعتقاد ارسطوئیان است، یک خیال نادرست محض، است که مرکب بودن و متجزّی شدن ذات مقدس خدا را لازم گرفته است. و همین عقیدۀ ارسطوئیان که خشت اول بینش شان است، ضد عقل بل ناقض عقل و تعقل است گرچه مدعی عقل گرائی هستند.

امام(ع) می فرماید: قرآن مُحدَث است اما مخلوق نیست؛ یعنی قرآن یک پدیدۀ امری است نه خلقی. خداوند قرآن را از چیز دیگر خلق نکرده بل آن را ایجاد و احداث کرده است.

---

[۲۰۴] برای شرح بیش تر این موضوع، رجوع کنید: کتاب «دو دست خدا» در سایت بینش نو.

[۲۰۵] آیه ۵۴ سوره اعراف. و خیلی از آیه هائی که در آن ها کلمۀ امر، و عبارت «کن فیکون» آمده است.

همان طور که عقل و روح نیز مُحدَث هستند نه مخلوق: «**وَ یَسْئَلُونَکَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی**[۲۰۶]». و همه آیاتی که عبارت «کن فیکون» در آن ها آمده مانند: «**إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَیْئاً أَنْ یَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُون**[۲۰۷]». و آیات دیگر.

باید اعتراف کرد: با وجود این همه آیات و احادیث، بحثی کافی و کار علمی لازم، دربارۀ «کار امری» خدا، در تاریخ علم ما، انجام نیافته است و این خلاء به دو دلیل است:

۱- شیعه در طول تاریخ یک حزب قاچاق و همیشه مورد تهاجمات، قتل عام ها، تحریم های اقتصادی و تضییقات جانکاه بوده است، با این وضعیت اهتمام بیش تر را بر پرورش و سازمانمند کردن فقه، به کار برده و کار جانانه ای در این باره انجام داده است که در جهان نظیری ندارد. لیکن در تدوین تاریخ، تدوین متون تفسیری، و کار گسترده در علوم خارج از فقه، آن چنان توفیق را نداشته است.

دانشمندان بزرگ ما در عرصه فقه باصطلاح بی شمار هستند اما دانشمندان بزرگ در عرصه خارج از فقه به تعداد انگشتان نیز نمی رسند که عبارتند از: صدوق، مفید، شیخ طوسی، خواجه نصیر، علامه حلّی و مجلسی (رضوان الله علیهم)[۲۰۸] و بقیه اگر کاری کرده اند یا به محور همان گفته های ایشان به شرح و توضیح پرداخته اند و یا دربستر تفسیر سنیان تفسیر نوشته اند و یا در بستر تاریخ سنیان تاریخ نگاری کرده اند.

۲- ارسطوئیان مسلمان، کائنات و جهان خلقت را جغرافی بندی کردند؛ بخشی از آن را «عالم امر» و در بالا قرار دادند. و بخش دیگر را «عالم خلق» نامیده و در پائین قرار دادند. و

---

[۲۰۶] آیه ۸۵ سوره اسراء.

[۲۰۷] آیه ۸۲ سوره یس.

[۲۰۸] و شاید چند نفری نیز باشند که به ذهن من نرسیده اند.

روی این جغرافی بندی خیالی مانورها دادند، به حدی که اصل سرچشمهٔ «اَمر» به معنی قرآنی و اهل بیتی، در عرصه اندیشه و علم، مدفون گشت.

علامه طباطبائی می فرماید: معانی الفاظ، اعتباری هستند، و اعتباریات وجود حقیقی ندارند تا کلمه مخلوق بر آن ها صدق کند. اما:

۱- در مسئلهٔ بزرگ «آیا قرآن اَزلی است یا مخلوق» که به یک جنجال بزرگ تبدیل شده بود، هیچ کسی با لفظ و الفاظ، کاری نداشت. همه می دانستند که الفاظ، ابزاری برای ارائه معنی هستند. تورات اصلی (نه تحریفی) با الفاظ زبان عبری آمده بود و قرآن با الفاظ و زبان عربی، و هر دو یعنی هم تورات و هم قرآن، موضوع آن مباحثات جنجالی بودند. عدّه ای می گفتند: خدا اَزلی است پس کلامش نیز اَزلی است.

۲- و همچنین است صوت؛ کسی که کر و لال است نه صوتی را می شنود و نه لفظی را. معانی ای را که در ذهن دارد با اشارات، ابراز می کند. بنابراین، آنان که در این مباحثات می گفتند «قرآن» مرادشان قرآن لفظی، قرآن صوتی و شفاهی، نبود و اساساً آنان این قبیل قرآن ها را عکس و تصویر قرآن می دانستند نه خود قرآن.

خود قرآن که معانی نظاممند و سازمانمند است، موضوع بحث شان بود که آیا آن مخلوق است یا نه.

۳- علامه طباطبائی باید به این پرسش جواب می داد که این «خود قرآن» وجود واقعی دارد یا وجودش اعتباری است؟-؟ اگر اعتباری باشد، فرمایش ایشان درست است. اما بدیهی است که معانی نظاممند حتی در ذهن انسان ها نیز یک وجود واقعی و حقیقی دارد. معانی همین چند سطر که ایشان در این پاورقی آورده اند، آیا در ذهن شان واقعاً و حقیقتاً وجود نداشته اند؟ که با این الفاظ و اصوات که هر لفظ بر یک معنائی به طور قرار دادی دلالت می کند، معنی نظاممند موجود در ذهن شان را ابراز کرده اند.

ارسطو: پیش تر هم اشاره شد که اولا خدای ارسطو اساساً «کار» ندارد، فاعل نیست، موجَب و بدون اراده و بدون اختیار است. به خلاف فرمایش امام خمینی(قدس سرّه) که خطاب به کارگران گفت: خدا خود کارگر است.

ثانیاً: ارسطو همین کار بی اراده و بی اختیار خدا را نیز به سیستم لوله کشی شدهٔ علّت و معلول، محدود کرده است که جریان «خلق» است. خدای ارسطو از کار امری و ایجاد و احداث، عاجز است. و خدای عاجز، خدا نیست.

ارسطوئیان مسلمان پیش از آن که درباره «آیا قرآن مخلوق است یا نه» بحث کنند، باید درباره «آیا قانون علّت معلول مخلوق است یا نه» بحث کنند تا برای شان روشن شود؛ این قانون که خود مُحدَث و پدیده است نمی تواند شامل به وجود آورندهٔ خود شود و او را و قدرت او را به نظام لوله کشی شدهٔ علت و معلول، محدود و منحصر کند. آفرینندهٔ این قانون می تواند بدون آن نیز، کار کند، که کار اَمری است نه خلقیِ علّی معلولی.

آن کدام دلیل عقلی است که از قانون علّت و معلول طنابی درست کرده و دست قدرت خدا را با آن محکم بسته است–!؟!

آیا خداوند قانون علّت و معلول را آفریده و مانند دستبند کلانتری ها بر دستان قدرت خود بسته است!؟!.

برگردیم به بحث دربارهٔ قرآن: خود قرآن، خودش را مُحدَث می داند؛ «**ما یَأْتیهِمْ مِنْ ذِکْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلاَّ اسْتَمَعُوهُ وَ هُمْ یَلْعَبُونَ**[۲۰۹]» و «**وَ ما یَأْتیهِمْ مِنْ ذِکْرٍ مِنَ الرَّحْمنِ مُحْدَثٍ إِلاَّ کانُوا عَنْهُ مُعْرِضینَ**[۲۱۰]».

---

[۲۰۹] آیه ۲ سوره انبیاء.

[۲۱۰] آیه ۵ سوره شعراء.

آنان که به ازلی بودن قرآن معتقد بودند، کلمه مُحدَث را در این دو آیه به «جدید= تازه» معنی می کردند؛ یعنی هر وقت سوره جدیدی نازل می شود این گونه برخورد می کنند. و توجه نداشتند به هر صورت و با هر تاویل و با هر تصور، چیزی که نزول پذیر و تجدد پذیر باشد، پدیده است و نمی تواند ازلی باشد. لیکن پدیدهٔ ایجادی و احداثی، پدیدهٔ اَمری نه خلقی.

توجه: لفظ «خلق» و «مخلوق» دو کاربرد دارند:

۱- مخلوق در مقابل خالق: در این اصطلاح، مخلوق یعنی هر آن چه پدیده است خواه پدیده اَمری باشد و خواه پدیده خلقی.

۲- مخلوق در مقابل مُحدَث: در این اصطلاح، مخلوق یعنی پدیده خلقی که بر اساس قانون علّت و معلول به وجود آمده باشد، و مقابل آن پدیده اَمری است.

قرآن مُحدَث است و پدیده خلقی نیست. زیرا اگر گفته شود قرآن پدیده خلقی است، پرسیده می شود: خداوند قرآن را از چه چیز خلق کرد؟ و چنین پرسشی معنائی ندارد.

و این است معنای «**اَلْقُرآن مُحْدَثٌ غَیْرُ مَخْلُوق**».

۶۳

استطاعت بندگان بر افعال خودشان

ج۵ ص۳۳.

متن حدیث: ید: أَبِی عَنْ سَعْدٍ عَنِ ابْنِ عِیسَى عَنْ مُحَمَّدٍ الْبَرْقِیِّ عَنْ أَبِی شُعَیْبٍ الْمَحَامِلِیِّ عَنْ أَبِی سُلَیْمَانَ الْجَمَّالِ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(ع) قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ شَیْءٍ مِنَ الِاسْتِطَاعَةِ فَقَالَ لَیْسَتِ الِاسْتِطَاعَةُ مِنْ کَلَامِی وَ لَا مِنْ کَلَامِ آبَائِی.

متن سخن صدوق(ره): قال الصدوق رحمه الله یعنی بذلک أنه لیس من کلامی و لا من کلام آبائی أن یقول لله عز و جل إنه مستطیع کما قال الذین کانوا على عهد عیسى(ع) هَلْ یَسْتَطِیعُ رَبُّکَ أَنْ یُنَزِّلَ عَلَیْنا مائِدَةً مِنَ السَّماء.

متن سخن علامه مجلسی(ره): بیان لعل منعه عن إطلاق الاستطاعة فیه تعالى لکونه استفعالا من الطاعة فلا یلیق إطلاقه بجنابه تعالى أو لأن الاستطاعة إنما تطلق على القدرة المتفرعة على حصول الآلات و الأدوات و الله تعالى منزّه عن ذلک و سیأتی تحقیق معنى الخبر.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): هذا و ما ذکره الصدوق رحمه الله من عجیب التأویل. و ظاهر الروایة أن المراد بالاستطاعة قول دائر بین الناس و لیس إلا ما کان دائرا

بين المعتزلة يومئذ من القول بالاستطاعة و هو استناد الفعل إلى قدرة العبد و استطاعته من غير ان يكون لله سبحانه فيه صنع. و يمكن ان يكون اشارة إلى مسألة تحقق الاستطاعة قبل الفعل الذى نفتها الاشاعرة و يكون الخبر وارداً على التّقية.

ترجمهٔ حدیث: ابو بصیر می گوید: از امام صادق(ع) چیزی درباره «استطاعت» پرسیدم. فرمود: استطاعت نه از کلام من است و نه از کلام پدرانم.

ترجمهٔ سخن صدوق(ره): مراد امام(ع) این است که از کلام من و از کلام پدرانم نیست که درباره خدا گفته شود «او مستطیع است». همان طور که کسانی در زمان عیسی(ع) گفتند: «هَلْ يَسْتَطيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنا مائِدَةً مِنَ السَّماء[۲۱۱]».

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): بیان: شاید امام(ع) که در این حدیث از به کارگیری لفظ «استطاعت» دربارهٔ خدا، منع می کند، مرادش این باشد که چون این لفظ از باب استفعال است و معنی آن «طلب توان» است پس سزاوار نیست دربارهٔ خداوند متعال، به کار رود.

و شاید بدین جهت باشد که: استطاعت به آن قدرت گفته می شود که فرع بر حصول آلات و ادوات است[۲۱۲].

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): این سخن مجلسی و آن چه از صدوق (رحمه الله) آورده، از عجایب تأویل است. و ظاهر حدیث این است که مراد از استطاعت، آن عقیده بود که در میان مردم می چرخید و نبود غیر از آن چه معتزله به آن معتقد بودند در آن زمان. که استطاعت به معنی «استناد فعل بر قدرت بنده، بدون این که خدا را در فعل بنده، نقشی باشد».

---

[۲۱۱] آیه ۱۱۲ سوره مائده.- حواریون به عیسی گفتند: آیا خدایت می تواند سفره ای «با غذاها» از آسمان بر ما نازل کند؟

[۲۱۲] مانند استطاعت بر حج، یا استطاعت بر هر کار دیگر.

و ممکن است: مراد امام(ع) اشاره باشد به مسئلهٔ «تحقق استطاعت قبل از فعل» که اشعریان آن را نفی می کنند. در این صورت، حدیث در مقام تقیّه وارد شده است.

بررسی: فرمایش علامه طباطبائی دو بخش است؛ در بخش اول کاملاً حق با اوست و آن دو بزرگوار توجه لازم را نکرده اند؛ در زمان امام صادق(ع) که اوج اقتدارِ مباحثاتی معتزله و رواج عقاید شان بود، یکی از اصطلاحات رایج شان «استطاعت» بود. می گفتند: خداوند به بندگان، توان عمل و فعل را کاملاً داده است و انسان خالق افعال خودش است و خداوند در افعال انسان ها هیچ نقشی ندارد. که همان «تفویض» می شود و در مباحث پیش، به اشاره رفت.

و به عبارت مختصر: قول به استطاعت یعنی قول به تفویض.

امام صادق(ع) در این حدیث می فرماید: تفویض نه از کلام من است و نه از کلام پدرانم. زیرا لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَیْنَ أَمْرَیْنِ.

و موضوع بحث در مبحث شماره ۶۴ که بلافاصله خواهد آمد، حدیثی است که همین نظر مرحوم طباطبائی را تأیید می کند.

اما بخش دوم فرمایش مرحوم طباطبائی: این سخن علامه طباطبائی عجیب است. زیرا در زمان امام صادق(ع) فرقه ای بنام اشعریه وجود نداشت تا امام(ع) به خاطر تقیّه از آنان، سخن گفته باشد. امام صادق(ع) در سال ۱۴۸ رحلت کرده است و ابوالحسن اشعری نبیانگذار اشعریّه در سال ۲۶۰ متولد شده است. این بزرگوار نیز در این بخش، توجه لازم را نکرده است.

۶۴

بازهم درباره جبر و اختیار و امر بین امرین

ج۵ ص۳۹ و ۴۰.

متن حدیث: ید: أَبِی عَنْ سَعْدٍ عَنْ صَالِحِ بْنِ أَبِی حَمَّادٍ عَنْ أَبِی خَالِدٍ السِّجِسْتَانِیِّ عَنْ عَلِیِّ بْنِ یَقْطِینٍ عَنْ أَبِی إِبْرَاهِیمَ(ع) قَالَ مَرَّ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ(ع) بِجَمَاعَةٍ بِالْکُوفَةِ وَ هُمْ یَخْتَصِمُونَ بِالْقَدَرِ فَقَالَ لِمُتَکَلِّمِهِمْ أَ بِاللَّهِ تَسْتَطِیعُ أَمْ مَعَ اللَّهِ أَمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ تَسْتَطِیعُ فَلَمْ یَدْرِ مَا یَرُدُّ عَلَیْهِ فَقَالَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ(ع) إِنْ زَعَمْتَ أَنَّکَ بِاللَّهِ تَسْتَطِیعُ فَلَیْسَ إِلَیْکَ مِنَ الْأَمْرِ شَیْءٌ وَ إِنْ زَعَمْتَ أَنَّکَ مَعَ اللَّهِ تَسْتَطِیعُ فَقَدْ زَعَمْتَ أَنَّکَ شَرِیکٌ مَعَهُ فِی مِلْکِهِ وَ إِنْ زَعَمْتَ أَنَّکَ مِنْ دُونِ اللَّهِ تَسْتَطِیعُ فَقَدِ ادَّعَیْتَ الرُّبُوبِیَّةَ مِنْ دُونِ اللَّهِ تَعَالَی فَقَالَ یَا أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ لَا بَلْ بِاللَّهِ أَسْتَطِیعُ فَقَالَ أَمَا إِنَّکَ لَوْ قُلْتَ غَیْرَ هَذَا لَضَرَبْتُ عُنُقَکَ.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): لا ریب انّ اسباب الفعل و الالات و القوی کلها من الله و لا خلاف فیه من معتزلی و لا أشعری و لا إمامی و انما الکلام فی أن استطاعة الفعل هل هی قبل الفعل أو معه؟ الثانی للاشعری و غیره لغیرهم. ثم اختلف فی الاستطاعة قبل الفعل هل العبد مستقل بها بحیث یتصرّف فی الاسباب و آلات الفعل من غیر ان یرتبط شئ من تصرفه بالله أم لله فیه صنع بحیث ان القدرة لله مضافة إلی سائر الاسباب و إنما یقدر العبد بتملیک الله إیاه شیئا منها؟ المعتزلة علی الاول، و المتحصل من أخبار أهل البیت علیهم

السلام هو الثانی، إذا عرفت ذلک ظهر لک ما فی تفسیر المصنف رحمه الله لمعنی الحدیث فقد أوّله تاویلا عجیبا مع أن الروایات صریحة فی خلافه.

متن سخن علامه مجلسی(ره): بیان لعلّه أراد(ع) بقوله بالله تستطیع، أن الله یجبره علی الفعل فلذا قال فلیس إلیک من الأمر شیء. و لمّا نفی المتکلّم الثلاثة و قال بالله أستطیع علم أن مراده أنی مستطیع قادر بما ملّکنی الله من الأسباب و الآلات فلذا لم یردّ(ع) کلامه و قبل منه. و یحتمل علی بُعد أن یکون اختار الشقّ الأوّل فقوله(ع) لیس إلیک من الأمر شیء أی لا تستقلّ فی الفعل بأن تقدر علی تحصیل جمیع ما یتوقّف علیه الفعل. و الحاصل أنه لما کان قدریا تفویضیا قال(ع) إن اخترت هذا فقد أقررت ببطلان ما تعتقده من استقلال العبد و لا بدّ لک من اختیاره.

ترجمهٔ حدیث: امام کاظم(ع) می فرماید: امیرالمومنین(ع) بر جمعی از مردم کوفه عبور می کرد که دربارهٔ «قَدَر» به مباحثهٔ داغ مشغول بودند. به گوینده شان گفت: آیا با خدا بر افعالت استطاعت می یابی؟ یا به همراه خدا؟ یا بدون خدا توان و استطاعت بر فعل را داری؟

آن شخص نتوانست جوابی بدهد.

امیرالمومنین(ع) فرمود: اگر گمان کنی با خدا توان و استطاعت داری، پس نیست بر تو از کار چیزی. و اگر گمان کنی به همراه خدا توان داری، پس گمان کرده ای که شریک خدا هستی در ملکش. و اگر گمان کنی بدون خدا توان داری، پس ادعای ربوبیّت کرده ای ربوبیّتی غیر از خدا.

آن شخص گفت: ای امیرالمومنین، نه. بل معتقد هستم که «با خدا توان دارم» [یعنی به وسیله خدا توان عمل دارم خواه عمل نیک و خواه عمل بد].

امیرالمومنین فرمود: اگر غیر از این گفته بودی گردنت را می زدم.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): (توضیح: مرحوم طباطبائی دربارهٔ خود حدیث، سخنش را آورده، پیش از بیان مجلسی و در آخر به بیان او نیز متعرض شده است، می فرماید:) شکی نیست که اسباب فعل و آلات و قوا، همگی از خدا هستند، نه معتزلی در این خلاف دارد و نه اشعری و نه امامی. سخن در «استطاعت فعل» است که آیا استطاعت قبل از فعل است یا همراه فعل.

بینش دوم قول اشعری است و بینش اول قول دیگران (معتزله و شیعه) است.

سپس (میان شیعه و معتزله) در «استطاعت قبل از فعل» اختلاف است که آیا بنده وقتی که در اسباب و آلات فعل، تصرف می کند، مستقل است بدون این که چیزی از تصرّفش به خدا مرتبط باشد-؟ یا خدا را نیز در آن تصرف نقشی (صنعی) هست با این حیث که قدرت خدا بر اسباب اضافه باشد و بنده فقط با تملیک خدا به آن فعل از آن اسباب، قادر می شود-؟

معتزله صورت اول را معتقد هستند. و آن چه از احادیث اهل بیت(ع) حاصل می شود، صورت دوم است.

وقتی که این را دانستی، بر تو روشن می شود اشکالی که در تفسیر مصنف (مجلسی) رحمه الله برای معنای حدیث، آورده، که تأویل کرده حدیث را یک تأویل عجیب در حالی که حدیث بر خلاف آن صراحت دارد.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): بیان: مراد از سخن امام(ع): «بِاللَّهِ تَسْتَطِيع،» را به [دو احتمال می توان تفسیر کرد:]

۱- که خداوند او را بر فعل مجبور کند. فلذا امام(ع) فرمود: پس چیزی از کار به تو نمی رسد. اما وقتی که آن شخص متکلم سه صورت دیگر را نفی کرد سپس گفت: «بِاللَّهِ أَسْتَطِيع»، امام(ع) دانست که مراد آن شخص این است که مستطیع و قادر هستم به وسیله آن که خداوند من را بر اسباب و آلات مالک کرده است.

و لذا امام(ع) سخن او را رد نکرد و پذیرفت.

۲- و احتمال بعید هست که آن شخص همان شق اول را اختیار کرده است. در این صورت سخن امام(ع) که فرمود: در این صورت چیزی از کار به تو نمی رسد. یعنی تو در انجام فعل استقلال نداری که بتوانی همه چیزها را که فعل به آن ها متوقف است، در اختیار داشته باشی. و نتیجه این می شود: چون آن شخص قَدَری و تفویضی بوده، امام به او فرمود: اگر این شق را اختیار کنی در واقع به بطلان آن چه که معتقد بودی که عبارت باشد از استقلال بنده (تفویض) معتقد شده ای و لابد است که چنین کنی (یعنی اعتقاد به تفویض را رها کنی و «استطاعة بالله» را بپذیر).

بررسی: ۱- برای شناسائی جایگاه زمانی حدیث، که برای شناخت پیامش ضرورت دارد، باید توجه کرد که این حدیث سخن امیرالمومنین(ع) است. و در آن تاریخ نه خبری از معتزله بود و نه از اشعری. معتزله در اواخر عصر بنی امیه و اشعریه در زمان بنی عباس، به وجود آمده اند. و هنوز عنوان هائی از قبیل «استطاعت قبل الفعل» و «استطاعت حین الفعل»، به وجود نیامده بود. پس باید این حدیث را در فضائی آزاد از آن اصطلاحات، تفسیر کرد. نه آن طور که مرحوم طباطبائی تفسیر کرده است.

۲- مرحوم مجلسی(ره) در مقام تفسیر همهٔ فقرات حدیث نیست، او می کوشد تنها یک جمله از این حدیث را معنی کند، جمله ای که برای هر کس، سوال انگیز است که عبارت است از «فَلَيْسَ إِلَيْکَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ» که به دنبال «إِنْ زَعَمْتَ أَنَّکَ بِاللَّهِ تَسْتَطِيعُ» آمده است.

پرسش این است: امام(ع) در پایان، همین «استطیع بالله» را پذیرفته و آن را صحیح دانسته است، پس مرادش از «فَلَيْسَ إِلَيْکَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ» چیست؟ اگر مرادش این است که بندگان

در کارشان هیچ کاره اند، مساوی می شود با جبر. مجلسی با دو وجه محتمل، به این پرسش جواب می دهد:

۱- چون آن شخص سه شق دیگر را رد کرد سپس گفت «بالله استطیع» پس مرادش نوع جبری این سخن نیست و امام(ع) نیز همین «استطیع بالله» بدون جبر، را از او پذیرفت.

۲- و ممکن است آن شخص همان شقّ اول را با همان معنی دو جمله ای، «فَلَیْسَ إِلَیْکَ مِنَ الْأَمْرِ شَیْءٌ» را پذیرفته و باید آن را تأویل کنیم و بگوئیم مراد از این جمله این است که فاعل در این صورت استقلال تفویضی ندارد.

و الحاصل: در توجیه اول، امام(ع) جبر را رد می کند. و در توجیه دوم تفویض را.

اینک کجای سخن مجلسی عجیب است؟

بقول عرب ها: لَیْتَ شِعْرِی: که علامه طباطبائی(ره) این جمله را چگونه معنی کرده است؟

۶۵

از نو بحثی در «أَمْرٌ بَیْنَ أَمْرَیْن»

ج۵ ص۸۲ و۸۳.

متن سخن علامه مجلسی(ره): و أما معنی الجبر فهو ما ذهبت إلیه الأشاعرة من أن الله تعالی أجری الأعمال علی أیدی العباد من غیر قدرة مؤثرة لهم فیها و عذّبهم علیها.

و أما التفویض فهو ما ذهب إلیه المعتزلة من أنه تعالی أوجد العباد و أقدرهم علی تلک الأفعال و فوّض إلیهم الاختیار فهم مستقلون بإیجادها علی وفق مشیتهم و قدرتهم و لیس لله فی أفعالهم صنع.

و أما الأمر بین الأمرین: فالذی ظهر مما سبق من الأخبار هو أن لهدایاته و توفیقاته تعالی مدخلا فی أفعال العباد بحیث لا یصل إلی حد الإلجاء و الاضطرار کما أن سیدا أمر عبده بشیء یقدر علی فعله و فهّمه ذلک و وعده علی فعله شیئا من الثواب و علی ترکه شیئا من العقاب، فلو اکتفی من تکلیف عبده بذلک و لم یزد علیه مع علمه بأنه لا یفعل الفعل بمحض ذلک لم یکن ملوما عند العقلاء لو عاقبه علی ترکه و لا یقول عاقل بأنه أجبره علی ترک الفعل و لو لم یکتف السید بذلک و زاد فی ألطافه و الوعد بإکرامه و الوعید علی ترکه و أکّد ذلک ببعث من یحثّه علی الفعل و یرغبه فیه ثم فعل بقدرته و اختیاره ذلک الفعل فلا یقول عاقل بأنه اجبره علی ذلک الفعل. و أما فعل ذلک بالنسبة إلی جماعة و ترکه بالنسبة

إلی آخرین فیرجع إلی حسن اختیارهم و صفاء طویتهم أو سوء اختیارهم و قبح سریرتهم فالقول بهذا لا یوجب نسبة الظلم إلیه تعالی بأن یجبرهم علی المعاصی ثم یعذبهم علیها کما یلزم الأولین، و لا عزله تعالی عن ملکه و استقلال العباد بحیث لا مدخل لله فی أفعالهم فیکونون شرکاء لله فی تدبیر عالم الوجود کما یلزم الآخرین. و قد مرت شواهد هذا المعنی فی الأخبار وَ یُؤَیِّدُهُ مَا رَوَاهُ الْکُلَیْنِیُّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(ع) أَنَّهُ سَأَلَهُ رَجُلٌ أَجْبَرَ اللَّهُ الْعِبَادَ عَلَی الْمَعَاصِی قَالَ لَا فَقَالَ فَفَوَّضَ إِلَیْهِمُ الْأَمْرَ قَالَ لَا قَالَ فَمَا ذَا قَالَ لُطْفٌ مِنْ رَبِّکَ بَیْنَ ذَلِکَ.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): و مرجع الخبرین فی مؤدّاهما واحد، و هو الذی یشاهده کل إنسان من نفسه عیانا و هو أنه مع قطع النظر عن سائر الاسباب من الموجبات والموانع یملک اختیار الفعل أو الترک فله أن یفعل و له أن یترک.

و أما کونه مالکا للاختیار فانما ملّکه إیّاه ربّه سبحانه کما فی الاخبار؛ و من أحسن الامثلة لذلک مثال المولی اذا ملّک عبده ما یحتاج إلیه فی حیاته من مال یتصرف فیه و زوجة یأنس الیها و دار یسکنها و أثاث و متاع. فان قلنا أن هذا التملیک یبطل ملک المولی کان قولا بالتفویض، و إن قلنا أن ذلک لا یوجب للعبد ملکا و المولی باق علی مالکیته کما کان، کان قولا بالجبر، و ان قلنا ان العبد یملک بذلک والمولی مالک لجمیع ما یملکه فی عین ملکه و أنه من کمال ملک المولی، کان قولا بالامر بین الامرین.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): اما معنی جبر، آن است که مذهب اشاعره است که معتقد هستند: خداوند متعال اعمال را بر دستان بندگان جاری می کند بدون این که بندگان در ایجاد آن اعمال قدرت موثّر داشته باشد، و بر اساس همین اعمال، بندگان را عذاب می کند.

و اما تفویض، مذهب معتزله است که معتقد هستند: خداوند بندگان را به وجود آورده و آنان را بر اعمال شان قادر کرده است و اختیار را به آنان واگذار (تفویض) کرده است. پس

بندگان در ایجاد اعمال شان مطابق خواست خودشان و توانمندی (قدرت) شان، مستقل هستند، و خداوند را در افعال آنان نقشی (صنعی) نیست.

و اما الامربین الامرین: آن چه از احادیث پیش، روشن می شود این است که: هدایت ها و توفیق های خداوند متعال، در افعال بندگان دخالت دارد، به طوری که به حدّ «اِلجاء»: ناچار کردن، و «اضطرار»: در مانده کردن، نرسد.

همان طور که اربابی بَرده اش را به چیزی که به آن قدرت دارد، امر کند، و آن را به او بفهماند، و بر انجام آن کار چیزی از ثواب وعده دهد، و به ترک آن چیزی از عقاب وعده دهد.

اگر این ارباب به همین مکلّف کردن او اکتفاء کند با این که می داند او به محض این، آن کار را انجام نخواهد داد، اگر او را به خاطر ترک عمل، مجازات کند، در نظر عقلاء قابل ملامت نیست. و هیچ عاقلی نمی گوید که ارباب او را به ترک فعل، مجبور کرده است.

و اگر ارباب به همین مکلّف کردن بسنده نکند و بر الطاف و وعده و اکرام آن برده بیفزاید، و نیز بر وعید ترک آن بیفزاید، و این افزایش وعده و وعید با مبعوث کردن کسانی که او را به آن فعل بر انگیزانند و ترغیبش کنند. آن گاه بَرده با قدرت و اختیار خود آن فعل را انجام دهد. هیچ عاقلی نمی گوید که ارباب برده را بر انجام آن کار مجبور کرده است.

و اما این که خداوند این لطف و توفیقات را به افرادی می دهد و به افراد دیگر نمی دهد، برگشتش به حسن اختیار و صفای درونی آنان، یا به سوء اختیار شان و قبح باطن شان، است.

اعتقاد به این، موجب انتساب ظلم به خداوند متعال نمی شود که بندگانش را بر گناهان مجبور کند آن گاه برای همان گناهان، مجازات شان کند. همان طور که لازمه عقیده اشعریه است.

و این اعتقاد،- یعنی امر بین امرین-، «عزل خداوند از ملکش» را لازم نگرفته، و نیز «استقلال بندگان را به طوری که خداوند هیچ نقشی در افعال بندگان نداشته باشد» که در نتیجه بندگان شرکای خدا باشند در تدبیر عالم وجود، لازم نگرفته است. همان طور که این (شرک) لازمهٔ سخن معتزله است.

و پیش تر شواهد این معنی (امر بین اَمرین) در حدیث ها گذشت.

و تأیید می کند آن را آن حدیث که کلینی(ره)[۲۱۳] از امام صادق(ع) روایت کرده که مردی از او پرسید: خداوند بندگان را بر معاصی مجبور کرده است؟ فرمود: نه. گفت: پس کار را به بندگان واگذاشته (تفویض کرده= آنان را در اعمال شان به سر خود رها کرده)؟ فرمود: نه. گفت: پس واقعیت این چیست؟ فرمود: لطفی است از پروردگارت بین آن دو (بین جبر و تفویض).

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): برگشت پیام هر دو حدیث[۲۱۴]، به یک پیام واحد است؛ و همان است که هر انسان در نفس خودش آن را آشکارا مشاهده می کند. می بیند که (با صرف نظر از اسباب، اسباب باعث شونده و اسباب مانع شونده)، مالک اختیار فعل و ترک است؛ می تواند آن را انجام دهد و می تواند آن را ترک کند.

اما مالک بودنش اختیار را، غیر از این نیست که خدایش او را مالک اختیار کرده است، همان طور که در حدیث ها آمده است.

و بهترین مثال برای این، مثالِ ارباب است: وقتی که ارباب برده اش را مالک می کند بر مایحتاج زندگی اش؛ مالی که در آن تصرّف کند، همسری که با آن انس گیرد، خانه ای که در آن ساکن شود، اثاث و کالا. (در اختیار او بگذارد).

---

[۲۱۳] کافی، «باب الجبر و القدر».- ج۱ ص۱۵۵ چاپ دارالاضواء.

[۲۱۴] همین حدیث از کافی و حدیث لا جبر و لاتفویض بل امر بین امرین.

پس اگر بگوئیم: این تملیک، مالکیت ارباب را (در آن اشیاء) ابطال می کند، این می شود «قول به تفویض».

و اگر بگوئیم: این تملیک موجب مالکیت برده نیست و ارباب در مالکیت خودش باقی است، این نیز «قول به جبر» است.

و اگر بگوئیم: برده به آن اشیاء مالک می شود، و ارباب مالک همهٔ آن اشیاء است که برده مالک آن ها است در عین مالکیت برده و این کمال مالکیت ارباب است. این قول می شود «امر بین امرین».

بررسی: چه عرض کنم؟ این بنده حقیر و ناچیز عرض می کنم: متاسفانه نتیجهٔ سخن هر دو بزرگوار، عین همان اعتقاد معتزله است؛ فقط در بیان لفظی با آن متفاوت هستند.

مگر معتزله خداوندی خدا را، مالکیت و سلطهٔ خدا را بر جسم، جان، مال، اولاد، و همه چیز بندگان، انکار می کنند؟

یکی از اساتید محترم و نامدار حوزه مقدسه نیز در نشریه اش و در جلسات درسی و علمی اش، سال هاست که می کوشد امر بین امرین را توضیح دهد، متاسفانه هر دوری که طی می کند، نتیجهٔ سعی و کوشش همان عقیدهٔ معتزله می گردد.

این استاد می گوید: اراده خدا و اراده بنده، در به وجود آمدن فعل بنده، در طول هم هستند نه در عرض هم. یعنی خداوند این توان و امکان را به بنده اش داده است که بنده بتواند با ارادهٔ خودش، فعل را به وجود آورد.

و جالب این است که شاگردانش، این گفتار او را یک «ابتکار» نامیده اند. در حالی که عین اعتقاد معتزله است بدون ذرّه ای تفاوت. و به نوعی تحکیم عقیده معتزله است.

سخن در این مقوله ها نیست. سخن در این است که: آیا خداوند از ذرّه ای از ذرات جهان از آن جمله فعل انسان، صُنع و خالقیت خود را کنار کشیده یا نه؟-؟.

این موضوع، همان طور که پیش تر نیز عرض کردم، موضوعی بس سنگین و پیچیده ترین مسئله در عرصهٔ خدا شناسی است. برای حلّ این معمای بزرگ و سنگین علمی، کتاب «دو دست خدا» را تقدیم کرده ام. علاقمندان به آن کتاب مراجعه کنند[۲۱۵].

[۲۱۵] کتاب «دو دست خدا» سایت بینش نو www.binesheno.com

۶۶

از نو بحثی در «مَشیئَة اللّه»

آن چه خدا نخواهد واقع نمی شود. آیا اعمال منفی بندگان را خواسته است؟

ج۵ ص۱۰۱ و۱۰۲.

متن حدیث: يد: فِی خَبَرِ الْفَتْحِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ(ع) إِنَّ لِلَّهِ إِرَادَتَيْنِ وَ مَشِيَّتَيْنِ إِرَادَةَ حَتْمٍ وَ إِرَادَةَ عَزْمٍ يَنْهَی وَ هُوَ يَشَاءُ وَ يَأْمُرُ وَ هُوَ لَا يَشَاءُ أَ وَ مَا رَأَيْتَ أَنَّ اللَّهَ نَهَی آدَمَ وَ زَوْجَتَهُ أَنْ يَأْكُلَا مِنَ الشَّجَرَةِ وَ هُوَ شَاءَ ذَلِکَ وَ لَوْ لَمْ يَشَأْ لَمْ يَأْكُلَا وَ لَوْ أَكَلَا لَغَلَبَتْ مَشِيَّتُهُمَا مَشِيَّةَ اللَّهِ وَ أَمَرَ إِبْرَاهِيمَ بِذَبْحِ ابْنِهِ وَ شَاءَ أَنْ لَا يَذْبَحَهُ وَ لَوْ لَمْ يَشَأْ أَنْ لَا يَذْبَحَهُ لَغَلَبَتْ مَشِيَّةُ إِبْرَاهِيمَ مَشِيَّةَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ.

متن سخن علامه مجلسی(ره): بيان قيل المراد بالمشية فی تلک الأخبار هو العلم و قيل هی تهيئة أسباب الفعل بعد إرادة العبد ذلک الفعل و قيل إرادة بالعرض يتعلق بفعل العبد. و الأصوب أنها عبارة عن منع الألطاف و الهدايات الصارفة عن الفعل و الداعية إليه لضرب من المصلحة أو عقوبة لما صنع العبد بسوء اختياره كما مرّ بيانه.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): ما تضمنه الخبر هی الارادة التشریعیة، و الارادة التکوینیة المتعلقة بأفعال العباد من طریق اختیارهم و إرادتهم. و الذی ذکره المصنف رحمه الله بقوله: و الاصوب الخ من لوازم تعلق الارادة من طریق الاختیار.

ترجمهٔ حدیث: امام کاظم(ع) فرمود: خداوند دو نوع مشیئت دارد: ارادهٔ حتمی. و ارادهٔ عزمی.

گاهی نهی می کند در حالی که انجام آن فعل، مشیئت (خواستهٔ) اوست. و گاهی امر می کند، در حالی که انجام آن فعل را مشیئت نکرده است.

مگر نمی بینی که خداوند آدم و همسرش را نهی کرد که از آن درخت نخورند، در حالی که آن (خوردن) را خواسته و مشیئت کرده بود. چون اگر نخواسته بود، نمی خوردند و اگر می خوردند مشیئت آنان بر مشیئت خدا غلبه می کرد (و این محال است).

و امر کرد ابراهیم(ع) را به ذبح پسرش، در حالی که عدم ذبح را مشیئت کرده بود. و اگر عدم ذبح را نخواسته بود، مشیئت ابراهیم بر مشیئت خداوند عزّ و جلّ، غلبه می کرد.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): بیان: گفته شده: مراد از مشیئت در این گونه حدیث ها، علم (علم خدا) است.

و گفته شده: مراد از آن، فراهم کردن اسباب فعل بنده است پس از آن که بنده فعل را اراده می کند.

و گفته شده: مراد از مشیئت خدا، ارادهٔ بالعرض خداوند است که به فعل بنده متعلّق می شود.

و صحیح تر این است: مراد از مشیئت، این است که خداوند الطاف و هدایت های خود را (که بنده را از آن عمل منصرف می کنند و انگیزه او را بر آن کار از بین می برند) از او دریغ

بدارد. برای مصلحتی، یا برای عقوبت بنده به خاطر سوء اختیارش. همان طور که شرحش گذشت.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): آن چه در این حدیث هست، ارادهٔ تشریعیه و ارادهٔ تکوینیّه است؛ ارادهٔ تکوینیّه خدا که به افعال بندگان از طریق اختیار و اراده خودشان، متعلق می شود.

و آن چه مصنّف (مجلسی) رحمه الله می گوید: «والاصوب الخ» از لوازم تعلّق اراده است از طریق اختیار (نه خود اراده و مشیئت).

بررسی: محور بحث عبارت است از یک پرسش: «هیچ چیزی در کائنات واقع نمی شود مگر این که خدا آن را خواسته باشد، آیا خداوند، افعال بد و گناهان بندگان را خواسته است؟».

علامه مجلسی می گوید: بلی خواسته است اما مراد از خواستن این است که: الطاف و توفیقاتی را که می توانست به او بدهد و او از انگیزه و عمل به آن فعل منصرف شود، آن الطاف و توفیقات را نمی دهد و بنده مرتکب کار بد می شود. و این دریغ داشتن الطاف و توفیقات، به دلیل سوء اختیار خود بندگان است.

علامه طباطبائی می گوید: بلی خواسته است؛ خواستن و اراده تکوینی. و دریغ داشتن الطاف و توفیقات از لوازم آن ارادهٔ تکوینیّه است.

یعنی چون خداوند تکویناً مشیئت و اراده کرده که آن بنده آن کار را بکند (گرچه تشریعاً او را نهی کرده است)، لذا الطاف و توفیقات را از او سلب کرده است.

در این نکتهٔ دقیق، حق با علامه طباطبائی است اما پاسخ پرسش هنوز سرجای خود می ماند و مرحوم طباطبائی جوابی به آن نمی دهد. اگر خداوند، شراب خوردن شرابخوار را تکویناً مشیئت و اراده کرده است، پس قهراً و جبراً فعل شرابخواری محقق خواهد شد.

پس فرد شرابخوار چه جرمی دارد که مجازات می شود؟

و همین طور، اگر خداوند، نماز خواندن کسی را تکویناً مشیئت و اراده کرده است، پس قهراً و جبراً فعل نماز خوانی محقق خواهد شد. پس شخص نماز خوان چه نیکوئی را انجام داده تا مستحق ثواب شود؟

در این صورت عدل خداوند چه می شود که خودش کسی را نیکوکار کرده و کس دیگر را بدکار–؟

و عبارت «من طریق اختیارهم» یعنی اراده تکوینیّه خداوند از طریق اختیار بندگان به آن فعل متعلق می شود. این درست است اما سخن در همین نکته است که چون و چرائی این «من طریق اختیارهم» چیست؟ اگر این مشکل نبود، اساس این بحث، مطرح نمی گشت و این همه مباحثات و مجادلات در طول قرن ها، رخ نمی داد. مسئله و مشکلی که موجب شده مسلمانان به مذهب ها و فرقه های مختلف تقسیم شوند.

فرمایش مرحوم طباطبائی یکی از مصادیق آشکار «مصادره بمطلوب» است.

سخن مرحوم مجلسی، دستکم به گوشه ای از این مسئله بزرگ، مربوط می شود گرچه پاسخ کامل پرسش مذکور، نیست و بقول مرحوم طباطبائی از لوازم آن است نه اصل آن.

باز هم بندهٔ حقیر که دانشم در برابر جهلم ذرّه ای از یک قطره در برابر اقیانوس هاست، عرض می کنم: بلطف خداوند متعال کتاب «دو دست خدا» را برای شرح و حلّ این پرسش تقدیم کرده ام، علاقمندان به آن کتاب مراجعه کنند[۲۱۶].

یاد آوری: ۱– البته سخن علامه طباطبائی با نوعی «اغلاق» همراه است که می توان آن را به دو نوع ترجمه کرد، اما در هر دو صورت، فرقی در مطلب نمی کند.

---

[۲۱۶] «دو دست خدا» سایت بینش نو.

۲- حدیث موضوع بحث این مبحث، همان حدیث موضوع مبحث شماره ۵۱ است هر دو بزرگوار در آن جا اشاره کرده بودند که باز دربارهٔ آن سخن خواهند گفت. همان طور که مرحوم مجلسی در این جا نیز می گوید: «کمامرّ بیانه».

در آن جا به شرح رفت که اساساً این حدیث از حدیث های این باب و به محور این پرسش نیست. گرچه مباحثهٔ هر دو بزرگوار به محور این پرسش و این مسئلهٔ بزرگ، است.

لطفاً دوباره مبحث شماره ۵۱ را مرور فرمائید.

۶۷

فرار از قَدَر، بتوان. فرار از قضا نتوان.

(علم غیب)

ج۵ ص۱۰۵.

متن حدیث: کا: مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوَشَّاءِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی حَمْزَةَ عَنْ سَعِیدِ بْنِ قَیْسٍ الْهَمْدَانِیِّ قَالَ نَظَرْتُ یَوْماً فِی الْحَرْبِ إِلَى رَجُلٍ عَلَیْهِ ثَوْبَانِ فَحَرَّكْتُ فَرَسِی فَإِذَا هُوَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ(ع) فَقُلْتُ یَا أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ فِی مِثْلِ هَذَا الْمَوْضِعِ فَقَالَ نَعَمْ یَا سَعِیدَ بْنَ قَیْسٍ إِنَّهُ لَیْسَ مِنْ عَبْدٍ إِلَّا وَ لَهُ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ حَافِظٌ وَ وَاقِیَةٌ مَعَهُ مَلَكَانِ یَحْفَظَانِهِ مِنْ أَنْ یَسْقُطَ مِنْ رَأْسِ جَبَلٍ أَوْ یَقَعَ فِی بِئْرٍ فَإِذَا نَزَلَ الْقَضَاءُ خَلَّیَا بَیْنَهُ وَ بَیْنَ كُلِّ شَیْءٍ.

متن سخن علامه مجلسی(ره): بیان: یمكن أن یكون هذه الأمور من خصائصهم(ع) لعلمهم بعدم تضرّرهم بهذه الأمور و بوقت موتهم و سببه و لذا فرّ(ع) من حائط كما سیأتی و لم یفرّ من حائط كما مرّ لعلمه بسقوط الأول و عدم سقوط الثانی و یحتمل أن یكون المقصود من تلک الأخبار عدم المبالغة فی الفرار عن البلایا و المصائب و عدم ترک الواجبات للتوهّمات البعیدة.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): قوله علیه السلام فی آخر الروایة الاولی: «و هذا الیقین» الظاهر فی المدح و التعظیم ینفی الاحتمال الاول إذ لا فضل لمن لا یتقی مکروها لعلمه بعدم وجوده أو عدم تأثیره، و کذا قوله علیه السلام: حرس امرء أجله، یدفع الاحتمال الثانی إذ لا یعتدّ بالتوهمات البعیدة عند العقلاء فلا حاجة إلی دفعه بأنّ الاجل حارس. و الذی ینبغی أن یقال: أن الیقین بأن الامر بید الله لا یدع احتمالا لتأثیر مؤثّر غیره حتی یتّقی آثار المکاره و مع ذلک فالعادة الجاریة بین العقلاء من الانسان أن یتّقی ما یعدّ عادة اثرا مکروها، و لمن فاز بدرجة الیقین من أولیاء الله أن یعمل علی طبق یقینه، و أن یجری علی ما یجری علیه العقلاء فکان علیه السلام یتفنّن فی سیرته فتارة هکذا و تارة کذلک.

ترجمۀ حدیث: سعید بن قیس می گوید: در روز نبرد، مردی را دیدم که تنها دو لباس (پیراهن عربی و شلوار) پوشیده (بدون زره و لباس رزم)، اسبم را حرکت دادم دیدم امیرالمومنین(ع) است. گفتم: ای امیرالمومنین در مثل این موضع (با این لباس)؟!

فرمود: بلی ای سعید بن قیس، هیچ بنده ای نیست مگر از طرف خداوند برای او حافظ و نگهدارنده ای همراه است؛ دو فرشته او را از این که از سر کوهی سقوط کند، یا در چاهی بیفتد، حفظ می کنند. وقتی که قضاء نازل شود، او را با هر چیزی تنها می گذارند.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): بیان: (در تفسیر حدیث دو احتمال هست) ۱- ممکن است این امور از ویژگی های ائمّه(ع) باشد. زیرا آنان می دانستند که از این قبیل امور ضرری بر آنان نخواهد رسید تا زمانی که سبب وفات شان فرا رسد.

و لذا در حدیثی که خواهد آمد، می بینیم که آن حضرت از دیواری دوری کرد (تا بر او سقوط نکند). و در حدیثی که گذشت، دیدیم از دیواری که (کج بود) دوری نکرد. زیرا می دانست که آن دیوار سقوط می کند و این یکی سقوط نمی کند.

۲- و احتمال دارد که مقصود از این حدیث ها، عدم مبالغه در فرار از بلایا و مصایب، باشد. و عدم ترک و اجبات به خاطر هر توهّم بعیده.

توضیح: نظر به این که هر دو بزرگوار سخن شان را با دو حدیث دیگر ارتباط داده اند، بهتر است در همین جا ترجمه آن دو حدیث بیاید:

حدیث شماره ۳۰ که از پایان صفحه ۱۰۴ شروع می شود: امام صادق(ع) فرمود: امیرالمومنین(ع) در کنار دیواری نشسته بود و در میان مردم قضاوت می کرد. یکی از آنان گفت: زیر این دیوار ننشین زیرا کج شده است.

امیرالمومنین(ع) فرمود: حافظ انسان اجل اوست.

وقتی که (کارش تمام شد و) برخاست، دیوار فرو ریخت.

امام صادق(ع) فرمود: امیرالمومنین این قبیل کارها را می کرد، و «هذا الیقین» این است یقین.

حدیث شماره ۴۱ در صفحه ۱۱۴: اَصبغ بن نباته می گوید: امیرالمومنین(ع) از کنار دیواری که کج شده بود، مسیرش را به طرف دیوار سالم (آن طرف کوچه) قرار داد. کسی گفت: ای امیرالمومنین، از قضای الهی فرار می کنی؟

فرمود: از قضای الهی به قَدَر الهی فرار می کنم.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): در آخر حدیث اول، امام(ع) می فرماید: «و هذا الیقین» که ظاهر است در مدح و تعظیم، و این جمله آن احتمال اول را (که مجلسی گفته است)، نفی می کند. زیرا برای کسی که از یک خطر پرهیز نمی کند به دلیل علمش به عدم آن خطر، یا به عدم تاثیر آن خطر، فضیلتی نیست.

و جمله «حافظ انسان اجل اوست» احتمال دوم (که مجلسی بیان کرد) را ردّ می کند. زیرا توهّمات بعیده در نظر عقلاء ارزشی ندارد تا نیاز باشد که با «اجل حافظ انسان است» مردود اعلام شود.

و آن چه سزاوار است دربارهٔ این حدیث ها گفته شود، این است: یقین بر این که «هر چیز در دست خدا است» جائی برای احتمال «تأثیر یک موثّر غیر از خدا» باقی نمی گذارد، تا انسان از ناخوش آیندها پرهیز کند.

با این همه، عادت جاری در میان عقلای انسان، این است که از آن چه عادتاً ناخوش آیند است، پرهیز کنند.

کسی از اولیاء خدا که به درجه ای از یقین رسیده است، می تواند مطابق یقین خود عمل کند و می تواند مطابق جریان عقلاء جاری شود.

امیرالمومنین(ع) تفنّن می کرد: گاهی به آن عمل می کرده و گاهی به این.

بررسی: در احتمال اول، مجلسی(ره) مسئله را به علم غیب ارتباط می دهد و می گوید: چون امام با علم غیب می دانست که آن دیوار سقوط نمی کند، از آن فرار نکرد. و طباطبائی می گوید: جمله «و هذا الیقین» دلالت دارد که عدم فرار امام(ع) از دیوار، یا عدم استفاده اش از لباس رزم یک فضیلت است، در حالی که در موارد علم به عدم خطر، هیچ فضیلتی وجود ندارد. مثلاً همهٔ انسان ها زیر درختی، زیر سقفی می نشینند زیرا که می دانند خطری وجود ندارد. و این فضیلت نیست.

این سخن مرحوم طباطبائی دربارهٔ همه انسان ها، درست است لیکن در این جا یک مورد و موضوع ویژه ای وجود دارد که اگر حلّ شود، مسئلهٔ ما نیز حلّ خواهد شد و اگر نه، مسئله ما نیز حلّ نخواهد شد:

قرآن، خوابیدن امیرالمومنین(ع) را در بستر رسول اکرم(ص) در شب هجرت، فضیلت دانسته و آن را تمجید می کند: «**وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ یَشْری نَفْسَهُ ابْتِغاءَ مَرْضاتِ اللَّهِ وَ اللَّهُ رَؤُفٌ بِالْعِبادِ**[۲۱۷]». اما در مقام بحث از این که علی(ع) افضل است یا ابوبکر، فلان متعصّب می

[۲۱۷] آیه ۲۰۷ سوره بقره.

گوید و گفته اند: این کار علی(ع) فضیلت نیست، چون پیامبر(ص) به او گفته بود که خطری متوجه او نخواهد شد.

و همچنین شجاعت های امیرالمومنین(ع) در میدان های جهاد، را نیز بدین گونه از ارزش می اندازند.

اینک پاسخ ما به این استدلال متعصبانه، چیست؟ و فرق نمی کند خواه این موضوع با تکیه بر علم غیب پیامبر(ص) باشد و خواه بر علم غیب خود علی(ع).

یا باید (نعوذ بالله) علم غیب پیامبر(ص) و علی(ع) را انکار کنیم و یا باید بر اساس یک اصل مستدلّ، پاسخ بگوئیم که تا کنون پاسخ مستدل کامل نگفته ایم، یا بنده آن را ندیده ام.

پاسخ اجمالی و کلّی این است: در آن صورت، ابوبکر یا دیگر صحابیان، از خود پیامبر(ص) نیز (نعوذ بالله) افضل می شوند. زیرا پیامبر(ص) بر حقایق، بر بهشت و دوزخ و... علم غیب داشت و باید عبادات زیادی می کرد و...

اما پاسخ مشروح و مبیّن: این مسئله بر می گردد به «انسان شناسی» مکتب قرآن و اهل بیت(ع)؛ گیاه یک روح دارد بنام روح نباتی. حیوان دو روح دارد بنام روح نباتی و روح غریزه. انسان سه روح دارد و روح سومش روح فطرت است. انبیاء و معصومین یک روح چهارم نیز دارند بنام «روح القدس[۲۱۸]» که علم غیب شان به این روح چهارم مربوط است. آنان موظّف هستند مانند دیگر انسان ها با همان روح سوم زندگی کنند و روح چهارم را به زندگی شان دخالت ندهند مگر در موارد لازم:

شتر رسول خدا(ص) در راه تبوک، از اردو خارج شد و گم گشت. کسانی را به دنبالش فرستاد، برگشتند و گفتند: نیافتیم.

---

[۲۱۸] رجوع کنید: کافی ج۱ کتاب الحجة، باب «ذکر الارواح الّتی فی الائمة-ع-». و بحار، ج۱۷ ص۱۰۶ ح۱۶- ج۱۸ ص۲۶۴ ح۲۱، ۲۴، ۲۵.

یکی از منافقین گفت: این مرد از زمین و آسمان، از بهشت و دوزخ به ما خبر می دهد اما نمی داند شترش در کجاست!؟!.

این وقت، زمان استفاده از روح چهارم بود که فرمود: شتر من در فلان درّه افسارش به درختچه ای پیچیده است، بروید بیاورید. رفتند و آوردند.

دیگرانی هم هستند که می گویند: اگر امتیاز انبیاء و ائمّه، در آفرینش شان است که خدا آنان را از دیگران متفاوت آفریده، پس مقام شان اکتسابی نیست تا فضیلت باشد. اگر خداوند ما را نیز آن چنان می آفرید ما نیز همان طور می شدیم.

در پاسخ شان باید گفت: پس چرا خودتان را نسبت به کبوتران و آهوان، برتر و ممتاز تر و با فضیلت می دانید؟ اگر خداوند کبوتران را نیز با روح سوم شما، می آفرید آنان نیز مثل شما می شدند، انسان بودن تان که اکتسابی نیست چرا باید فضیلتی برای تان باشد؟ فضیلت شما بر کبوتران هر چه هست فضیلت انبیاء و معصومین نیز بر شما، همان است.

برخی نیز می گویند: در این صورت آنان برای ما الگو و اُسوه نمی شوند.

پاسخ: در قرآن و سیرهٔ عقلا، فرشتگان نیز الگو و اسوه هستند تا چه رسد به انبیاء که در سه روح با انسان معمولی شریک هستند. حتی در حدیث، خود خدا نیز اُسوه معرفی شده است: تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ[۲۱۹].

فرمایش علامه طباطبائی، متین است، پیامبر(ص) گاهی از علم غیب استفاده می کرد که نمونه اش در ماجرای شتر گفته شد. و همین طور علی(ع) گاهی از دیوار کج فرار می کند، زیرا موظّف است که مانند انسان های دیگر با روح سوم زندگی کند. و گاهی هم مانند آن ماجرای پیامبر(ص)، از علم غیب و روح چهارم استفاده می کرد. اما:

---

[۲۱۹] بحار، ج۵۸ ص۱۲۹.

۱– این رفتار بر اساس «تفنّن» نیست، بل هر کدام زمینه و محور ویژه خود را دارد؛ همان طور که در ماجرای شتر هر کدام از دو رفتار در «چهار چوبۀ زمینۀ معیّن خود» عملی شدند. تعبیر مرحوم طباطبائی با «تفنّن» مسئله را از قاعده و قانونمندی خارج می کند.

۲– تعبیر مرحوم طباطبائی با «اولیاء الله» به دست صوفیان و صدرویان بهانه می دهد که پیشگوئی ها و اِخبار از غیب افرادی مثل نوستراداموس و مرتاضان هندی و باصطلاح عارفان سرخپوست بومیان امریکا را و نیز کاهنان خودمان را مشمول عبارت «اولیاء الله» بدانند و علم غیب انبیاء و معصومین را با این گونه کهانت ها همسنخ بدانند. در حالی که اِخبار از غیب فقط در انحصار انبیاء و معصومین است و اگر فرد دیگری از غیب خبر دهد (و زیاد است کسانی که خبر می دهند) کاهن است و الکاهن کالکافر[۲۲۰]. ای کاش علامه طباطبائی به جای این تعبیر، عبارت «انبیاء و معصومین» را می آورد.

۳– نتیجه فرمایش طباطبائی با نتیجه فرمایش مجلسی، چه فرقی دارد؟ نتیجه هر دو کاملاً یکی است.

اگر جمله «و هذا الیقین» نظر مجلسی(ره) را ردّ کرده باشد، دقیقاً همان طور نتیجه سخن طباطبائی(ره) را نیز ردّ می کند.

پس مراد از مدح و تعظیم «یقین»، همان فضیلت است، فضیلتی که مرحوم طباطبائی پس از مردود دانستن آن، از نو آن را در آخر سخنش تایید می کند.

امام(ع) می گوید: «و هذا الیقین» اشاره را بر مشار الیه محلّی به «الـ» مقدم می دارد تا معنی انحصاری بدهد، یعنی یقین های دیگر هر چه محکم تر باشند در برابر این یقین که از روح چهارم ناشی می شود، قابل مقایسه نیستند. همین طور است، عبادت، شجاعت، علم، توحید و خداشناسی که از روح چهارم ناشی شده باشد.

---

[۲۲۰] برای شرح بیشتر و مستدل این موضوع، رجوع کنید: سایت بینش نو، بخش مقالات، مقالۀ «معجزه، کرامت، کهانت».

۴- و جمله «حافظ انسان اجل اوست»، نیز احتمال دوم مجلسی(ره) را ردّ نمی کند. زیرا همان عقلاء که مرحوم طباطبائی بر سیرهٔ آنان تکیه می کند، اکثر اوقات که در مقام پند و اندرز دیگران می آیند، می گویند: عزیزم این قدر از بلایا و مصائب نترس، هر چه خدا خواهد، پیش می آید این قدر نگران نباش و به خدا توکّل کن.

و نیز: عقلاء مردم، کسانی را که در اثر توهّمات بعیده واجبات را ترک می کنند، پند و اندرز می دهند که بر اساس توهمات بعیده واجبات را ترک نکن.

امام(ع) که عاقل ترین عقلاء است، چه اشکالی دارد از این پند و اندرزها به دیگران داشته باشد-؟

نگاهی به ادیان دیگر: مبحث فضیلت به شرحی که گذشت و نیز روح چهارم از مسلّمات هر دین است.

گفته شد انبیاء موظف بودند که بر اساس روح سوم و مانند دیگر انسان ها زندگی کنند، پیامبر اسلام(ص) وقتی که می خواست کفشش را بپوشد آن را بر می داشت و تکان می داد که اگر عقربی یا چیزی در آن باشد بیفتد. و در امور زندگی از علم غیب استفاده نمی کرد. گاهی مردم توقع داشتند او خیلی از مشکلات را با استفاده از علم غیب حلّ کند. یا مشرکین می گفتند: «**أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرُفٍ**[۲۲۱]»: یا خانه ای پرنقش و نگار از جواهرات، داشته باشی. در پاسخ شان خدا می فرماید: «**قُلْ سُبْحانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلاَّ بَشَراً رَسُولاً**[۲۲۲]»: بگو منزّه است پروردگارم، مگر من جز انسان و رسول، هستم. یعنی من در بشر بودن مانند دیگر بشرها هستم و تنها فرق من با شما این است که رسول خدا هستم و قرار نیست کسی

---

[۲۲۱] آیه ۹۳ سوره اسراء.

[۲۲۲] آیه ۹۳ سوره اسراء.

که رسول است هر مشکل زیستی (اقتصادی، نظامی و...) را با نبوت و قدرت غیبی حل کند. و قرار است مانند دیگر بشرها زندگی کند.

در آیه دیگر می فرماید: «**قُلْ إِنَّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحى إِلَيّ**[۲۲۳]»: این است و غیر از این نیست که من بشری هستم مانند شما، که وحی می شود بر من.

اساساً با روح القدس که نام دیگرش «روح النبوة و روح الامامة» است نمی شود زندگی کرد.

و نیز: اگر انبیاء همهٔ مشکلات جامعه بشری را با توان روح چهارم شان، محاسبه و چاره شناسی می کردند، حکمت آفرینش بشر به عنوان یک موجود طبیعی که با اراده و اختیار خود، جامعه و تاریخ را بسازد، از بین می رفت.

می گوید: «انا بشر مثلکم» اما بلافاصله می گوید «يُوحى إِلَيّ» یا «من رسول هستم». یعنی این فرق عظیم را با شما بشرها دارم. چرا دیگران نه رسول هستند و نه دریافت کنندهٔ وحی؟ برای این که باصطلاح امروزی دستگاه گیرندهٔ وحی را ندارند. و این دستگاه عبارت است از روح چهارم، روح القدس، که حدیث ها آن را به ما معرّفی می کنند.

در زندگی و برنامه زیستی، انبیاء این است و جز این نیست که بشری هستند مانند دیگر بشرها، و نیستند مگر بشر. فرمود: «أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُم» اما نفرمود «و اَنتم بشرٌ مثلی»، بل فرمود: گیرندهٔ وحی و رسول هستم که شما نیستید.

این جاست که پاسخ آن پرسش ها روشن می شود: می گویند: اگر امام حسن(ع) می دانست که آن آب مسموم است، چرا از آن آب نوشید؟ مگر این قتل نفس نیست؟

---

[۲۲۳] آیه ۱۱۰ سوره کهف.

درست است اگر بر اساس روح سوم می دانست که آن آب مسموم است، نباید می نوشید و نمی نوشید. اما او بر اساس روح چهارم می دانست که آن آب مسموم است، و نباید به این دانستن عمل می کرد. این است که «**انّ امر ناصعب مستصعب**».

برخی سطحی نگرها، همین پرسش را درباره امام حسین(ع) هم می کنند. در حالی که در جهاد حتی اگر بر اساس روح سوم و از طریق معمولی هم بداند که کشته خواهد شد، مصداق خودکشی نیست، بل اشرف ترین شرف انسانی است، تا چه رسد به علم بر اساس روح چهارم.

امیرالمومنین که این مبحث ما به محور کلام او و زندگی او است، خود می گوید: «یَهْلِکُ فِیَّ اثْنَانِ مُحِبٌّ غَالٍ وَ مُبْغِضٌ قَالٍ»: دو کس دربارهٔ من گمراه است؛ دوستداری که غلوّ کند و من را به مقام الوهیت ببرد و کینه داری که من را پائین آورده با دیگران همسان کند.

مسیحیان عیسی(ع) را در مقام الوهیت قرار دادند. پس از رنسانس جوّ غالب در میان شان تنزل دادن عیسی(ع) به پائین ترین حد بود که حتی نبوتش را نیز انکار کردند؛ یعنی (نعوذ بالله) او را یک دروغگوئی که بر خدا افترا بسته، دانستند.

چرائی آن افراط و این تفریط، چیست؟ منشأ این افراط ها و تفریط ها در عدم تبیین روح چهارم (روح القدس) است. آن معدود افراد مثلاً اندیشمند، که نبوت ها را نمی پذیرند، یا نبوّت ها را از سنخ کهانت می دانند (مانند پطرشفسکی در کتاب اسلام در ایران)، اگر این موضوع برای شان تشریح شود، مسئله برای شان حل می گردد.

هر دین، و پیروان هر دین، در مقام اندیشه، راهی ندارند مگر پذیرش این اصل؛ اصل روح القدس که در احادیث ما آمده است. و الا یا دچار افراط می شوند و یا دچار تفریط.

اگر بر فرض آهوئی از یک انسان بپرسد: تو که انسانی چرا مثل ما آهوان غذا می خوری، شهوت جنسی داری، اکسیژن مصرف می کنی؟ او در جوابش بگوید: من در روح غریزه، همسان شما آهوان هستم. آیا مقصودش این است که هیچ امتیازی و هیچ تفاوت خلقتی با

آهوان ندارد-؟ او می گوید: من مثل شما هستم اما نمی گوید: شما هم از هر جهت مثل من هستید.

چون این مسئله در اکثر ذهن ها هست حتی رسوب هم کرده است، حتی برخی از مومنین بدون حل آن برای خودشان، با صِرف تعبّد، به نبوت ها و امامت معتقد هستند، و برخی دیگر اصل پرسش را بدون حلّ، در ذهن شان دفن می کنند، در حالی که قرآن تبیان کل شیئ است و اهل بیت(ع) بیانگر همان تبیان هستند؛ لذا از این گونه مثال ها استفاده کردم.

۶۸

اعمال انسان و مشیئة الله

ج۵ ص۱۱۰ و ۱۱۱.

مقدمه: میان «مشیئت» و «مشیّت» فرق هست اولی به معنی «خواست و خواستن» است، دومی به معنی «روند عملی آن خواسته» است.

و به عبارت دیگر: مشیّت به تحقق پیوستنِ مشیئت است. هر مشیئتی که به جریان تحقق و شدن، برسد و در عینیت جاری گردد، می شود مشیّت.

مشیئت، از «شاء یشاءُ» است و مشیّت از «مشی یمشی». گرچه دومی نیز به همان معنی «خواستن» به کار رفته است.

به دلیل حضور لفظ «شاء» و «شاؤا» باید الفاظ «مشیّة» نیز به صورت «مشیئة» می آمد. گویا در نسخه برداری ها یا در چاپ، اشتباه شده است. البته در زبان و محاورات عامّه معمولاً از لفظ مشیّت استفاده می شود.

متن حدیث: أَبِی عَنْ سَعْدٍ عَنِ ابْنِ عِیسَى عَنْ مُحَمَّدٍ الْبَرْقِیِّ عَنْ عَبْدِ الْمَلِکِ بْنِ عَنْتَرَةَ الشَّیْبَانِیِّ عَنْ أَبِیهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى أَمِیرِ الْمُؤْمِنِینَ(ع) فَقَالَ یَا أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ أَخْبِرْنِی عَنِ الْقَدَرِ فَقَالَ بَحْرٌ عَمِیقٌ فَلَا تَلِجْهُ فَقَالَ یَا أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ أَخْبِرْنِی عَنِ الْقَدَرِ قَالَ طَرِیقٌ مُظْلِمٌ فَلَا تَسْلُکْهُ قَالَ یَا أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ أَخْبِرْنِی عَنِ الْقَدَرِ قَالَ سِرُّ اللَّهِ فَلَا تَتَکَلَّفْهُ قَالَ یَا

أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَخْبِرْنِى عَنِ الْقَدَرِ قَالَ فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ(ع) أَمَّا إِذَا أَبَيْتَ فَإِنِّى سَائِلُکَ أَخْبِرْنِى أَ كَانَتْ رَحْمَةُ اللَّهِ لِلْعِبَادِ قَبْلَ أَعْمَالِ الْعِبَادِ أَمْ كَانَتْ أَعْمَالُ الْعِبَادِ قَبْلَ رَحْمَةِ اللَّهِ قَالَ فَقَالَ لَهُ الرَّجُلُ بَلْ كَانَتْ رَحْمَةُ اللَّهِ لِلْعِبَادِ قَبْلَ أَعْمَالِ الْعِبَادِ فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ(ع) قُومُوا فَسَلِّمُوا عَلَى أَخِيكُمْ فَقَدْ أَسْلَمَ وَ قَدْ كَانَ كَافِراً قَالَ وَ انْطَلَقَ الرَّجُلُ غَيْرَ بَعِيدٍ ثُمَّ انْصَرَفَ إِلَيْهِ فَقَالَ لَهُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَ بِالْمَشِيَّةِ الْأُولَى نَقُومُ وَ نَقْعُدُ وَ نَقْبِضُ وَ نَبْسُطُ فَقَالَ لَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ(ع) وَ إِنَّکَ لَبَعِيدٌ فِى الْمَشِيَّةِ أَمَا إِنِّى سَائِلُکَ عَنْ ثَلَاثٍ لَا يَجْعَلُ اللَّهُ لَکَ فِى شَىْءٍ مِنْهَا مَخْرَجاً أَخْبِرْنِى أَ خَلَقَ اللَّهُ الْعِبَادَ كَمَا شَاءَ أَوْ كَمَا شَاءُوا فَقَالَ كَمَا شَاءَ قَالَ فَخَلَقَ اللَّهُ الْعِبَادَ لِمَا شَاءَ أَوْ لِمَا شَاءُوا فَقَالَ لِمَا شَاءَ قَالَ يَأْتُونَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَا شَاءَ أَوْ كَمَا شَاءُوا قَالَ يَأْتُونَهُ كَمَا شَاءَ قَالَ قُمْ فَلَيْسَ إِلَيْکَ مِنَ الْمَشِيَّةِ شَىْءٌ.

متن سخن علامه مجلسی(ره): بيان لعل المراد المشية المستقلة التى لا يحتاج معها إلى عون الله و توفيقه.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): كل واحد من احاد الخلق محدود بحدود يتعيّن بها فى وجوده كالطول و العرض و اللون و سائر الاوصاف و الروابط التى يرتبط بغيره بواسطتها ككون الانسان ابن فلان و أخا فلان و أبا فلان و فى زمان كذا و مكان كذا و هكذا. و إذا أمعنت النظر فى ذلک و جدت أن جميع أسباب وجود الشئ ذوات دخل فى حدود وجوده سائر ما يتعلق بوجوده و انّها هى التى يتقدر بها الشئ غير أن كلا من الاسباب أيضا يتقدر بما يتقدمه من المقدرات، و لا محالة تنتهى إليه سبحانه فعنده تعالى حقيقة ما يتقدّر به كل شئ و يتحدّد به كل أمر.

و الاشياء إنما ترتبط به تعالى من جهة صفاته الفعلية التى بها ينعم عليها و يقيم صلبها و يدبر أمرها كالرحمة و الرزق و الهداية و الاحياء و الحفظ و الخلق و غيرها و ما يقابلها فلله

سبحانه من جهة صفات فعله دخل فی کل شئ مخلوق و ما یتعلق به من أثر و فعل أذ لا معنی لاثبات صفة فیه تعالی متعلقة بالاشیاء و هی لا تتعلق بها.

و لذلک فانه علیه السلام سأل الرجل عن تقدم صفة الرحمة علی الاعمال، و لا معنی لتقدمها مع عدم ارتباطها بها و تأثیرها فیها فقد نظم الله الوجود بحیث تجری فیه الرحمة و الهدایة و المثوبة و المغفرة و کذا ما یقابلها و لا یوجب ذلک بطلان الاختیار فی الافعال فانّ تحقق الاختیار نفسه مقدمة من مقدمات تحقق الامر المقدر إذ لولا الاختیار لم یتحقق طاعة و لا معصیة فلم یتحقق ثواب و لا عقاب و لا امر و لا نهی و لا بعث و لا تبلیغ. و من هنا یظهر وجه تمسک الامام علیه السلام بسبق صفة الرحمة علی العمل ثم بیانه علیه السلام أن لله مشیة فی کل شئ و أنها لا تلغو و لا تغلبه مشیة العبد فالفعل لا یخطئ مشیته تعالی و لا یوجب ذلک بطلان تأثیر مشیة العبد فان مشیة العبد إحدی مقدمات تحقق ما تعلقت به مشیته تعالی فان شاء الفعل الذی یوجد بمشیة العبد فلابد لمشیة العبد من التحقق و التأثیر فافهم ذلک، و هذه الروایة الشریفة علی ارتفاع مکانتها و لطف مضمونها یتضح به جمیع ما ورد فی الباب من مختلف الروایات، و کذا الایات المختلفة من غیر حاجة إلی أخذ بعض وتأویل بعض آخر.

ترجمهٔ حدیث: مردی به حضور امیرالمومنین(ع) آمد و گفت: ای امیرالمومنین به من خبرده از قَدَر.

فرمود: دریای عمیق است در آن فرو نرو.

گفت: ای امیرالمومنین به من خبرده از قَدَر.

فرمود: راهی تاریک است آن را نپیما.

گفت: ای امیرالمومنین خبرده به من از قَدَر.

فرمود: سرّ خدا است، خودت را به تکلّف نینداز.

گفت: ای امیرالمومنین خبرده به من از قدر.

فرمود: اکنون که تو دست بردار نیستی پس من از تو می پرسم: تو بگو آیا رحمت خدا قبل از اعمال بندگان بود یا اعمال بندگان قبل از رحمت خدا؟-؟

گفت: رحمت خدا قبل از اعمال بندگان بوده است.

فرمود: بر خیزید به این برادرتان سلام کنید که مسلمان شد (پیش از آن مسلمان نبود).

آن مرد مسافت اندکی رفت سپس برگشت به حضور امام(ع) و:

گفت: ای امیرالمومنین، با مشیئت نخستینِ خدا بر می خیزیم و می نشینیم و قبض می کنیم و بسط می کنیم-؟

فرمود: تو در فاصله دور از مشیئت، هستی (چیزی از مشیئت به تو نمی رسد). اینک من سه چیز از تو می پرسم که خداوند راه گریزی در آن ها برای تو نگذاشته است:

فرمود: خبرده به من آیا خداوند بندگان را آن طور آفریده که خودش خواسته است یا آن طور که بندگان خواسته اند.؟-؟

گفت: آن طور که خودش خواسته است.

فرمود: خداوند بندگان را برای آن چه خودش خواسته، آفریده است یا برای آن چه بندگان خواسته اند؟-؟

گفت: برای آن چه خودش خواسته است.

فرمود: بندگان در روز قیامت، آن طور که خدا خواسته، حاضر می شوند یا آن طور که خودشان بخواهند؟-؟

گفت: آن طور که خدا خواسته، خواهند آمد.

فرمود: برخیز، پس چیزی از مشیئت به تو نمی رسد.

توضیح: مشیئة اولی[۱]: مشیئت اول.- مفهوم این عبارت این است که در نظر امام(ع) و آن مرد اندیشمند، دو مشیئت هست یکی اول و دیگری دوم و موضوع بحث شان مشیئت اول،

است که تکلیف مشیئت دوم در نتیجهٔ بحث شان روشن خواهد شد. یعنی اگر قیام و قعود، قبض و بسط و دیگر افعال بشر بر اساس مشیئت اول باشد پس اساساً مشیئت دومی وجود ندارد. و اگر افعال بشر بر اساس مشیئت اول نباشد پس مشیئت دوم وجود دارد که چیستی آن از نو باید بحث شود.

علی(ع) فرمود «چیزی از مشیئت اول به تو نمی رسد»- «المشیئة» حرف «ال» باصطلاح ادبی «عهد ذکر» است یعنی آن مشیئت اول که گفتی، چیزی از آن به انسان نمی رسد، انسان هیچ نقشی در آن ندارد.

نتیجه این می شود که مشیئت دوم نیز هست، به شرح زیر:

۱- مشیئت اول: خداوند در آغاز آفرینش انسان، خواسته و مشیئت کرده که انسان دارای اراده و مشیئت باشد. خود اراده و مشیئت انسان ها، از خواسته و مشیئت خداوند است؛ اراده و اختیار را خدا به انسان داده است؛ خدا انسان را مختار با اراده و با مشیئت آفریده است.

و نتیجه این می شود که قیام و قعود و هر فعل بشر بر اساس آن مشیئت اول نیست. در مشیئت اول فقط اصل اختیار و اراده را به انسان داده اند، نه چگونگی افعال را. لطفاً دوباره به متن حدیث توجه کنید.

چگونگی افعال، صحیح و ناصحیح بودن افعال، صواب و ناصواب بودن افعال بشر، بر اساس مشیئت دوم است که بر اساس «لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِيضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْن» است.

اگر کسی دو رکعت نماز بخواند یا شراب بخورد، با اختیار خود انجام داده است اما فارغ از مشیئت خدا و «مفوَّض» و به سر خود رها شده نیست. و این است «امر بین امرین» که پیش تر عرض کردم سنگین ترین مسئله و پیچیده ترین موضوع است و برای حلّ آن کتاب «دو دست خدا» را تقدیم کرده ام.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): بیان: شاید مراد از مشیئت (ی که چیزی از آن در دست نیست)، مشیئت مستقله باشد که این مشیئت نیازی به یاری و توفیق خداوند، ندارد.

توضیح: علامه مجلسی به کلمه «اولیٰ» توجه نمی کند. و در این صورت ظاهر حدیث دلالت می کند که انسان هیچ اراده و اختیار و مشیئتی ندارد.

لذا در مقام تأویل آمده و می فرماید: شاید مراد این است که انسان مشیئت و اراده مستقل ندارد، انسان در اراده و اختیار و مشیئتش محتاج یاری و توفیق خداوند است.

اما این فرمایش او فقط یک بخش از مشکل را حل می کند و بخش دوم همچنان می ماند.

افعال انسان دو بخش است: افعال نیک، و افعال بد.

مجلسی می گوید: انسان در انجام افعال نیک مشیئت مستقل ندارد بل نیازمند یاری و توفیق الهی است. و توضیح نمی دهد که در انجام افعال بد و گناهان، آیا مشیئت مستقل دارد؟ در این صورت می شود همان عقیده تفویض معتزله.

آیا اساساً انسان اراده و مشیئت ندارد؟ در این صورت بالمئال می شود همان عقیده اشعریّه.

آیا انسان و خدا در آن افعال مشترکاً اراده دارند؟ در این صورت می شود شرک.

آیا خدا بنده اش را در افعال گناه، یاری کرده و توفیق می دهد؟ این نیز شرک بدتر می شود.

پس چیست؟ مرحوم مجلسی این بخش را مسکوت گذاشته، و چون این بخش از مسئله با آن توضیح او در بخش اول، قابل حل نیست پس توضیحش در آن بخش نیز صحیح نیست که البته با «لعلّ» فرموده است، نه نظر قطعی.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): مقدمه: نظر به این که هم مسئله خیلی دقیق است و هم سخن علامه بر مقدماتی استوار است و نیز مشروح ترین و مفصّل ترین کلامی است که تا این جا از او دیده ایم، اجازه می خواهم سخنش را در ردیف هائی تنظیم کنم، می فرماید:

۱- هر واحد از آحاد خلق به حدودی محدود است که وجودش به وسیله آن حدود، متعیّن می شود از قبیل: طول، عرض، رنگ، و دیگر اوصاف و رابطه هائی که به وسیله آن ها با دیگر اشیاء رابطه دارد.

۲- وقتی که در این ها دقیق بنگری، می بینی که همهٔ اسباب وجود شیئ، هم در حدود وجود او دخالت دارند و هم در دیگر چیزها که به وجود او متعلق هستند. و می بینی که شیئ به وسیله آن اسباب متقدر می شود.

۳- لیکن خود آن اسباب نیز متقدّر می شوند به وسیله آن چه بر آن ها تقدم دارد (خود اسباب نیز اسباب دارند).

۴- و بالاخره (این سیر قهقرائی) می رسد به خداوند سبحان. وحقیقت آن چه هر شیئ با آن متقدر و محدود می شود، در نزد اوست.

۵- این ارتباط اشیاء با خداوند متعال، فقط در جهت «صفات فعلیه» خدا، هست (نه صفات ذاتیّه) صفات فعلیه که با آن به اشیاء نعمت می دهد، و به آن ها ساختار می دهد، و امورشان را تدبیر می کند مانند رحمت، رزق، هدایت، احیاء، حفظ، آفریدن و غیر این ها. و آن چه مقابل این امور است.

۶- پس خداوند از جهت صفات فعل، در هر چیز مخلوق، دخالت دارد و همچنین در هر آن چه به آن شیئ تعلق دارد مانند اَثرش و فعلش، (یعنی خداوند هم در وجود هر شیئ دخالت دارد و هم در آثار و افعال هر شیئ). زیرا معنائی ندارد که خداوند صفتی داشته باشد و آن صفت به اشیاء متعلق باشد، اما اشیاء به آن صفت متعلّق نباشند.

۷- و به همین خاطر علی(ع) از آن مرد دربارهٔ «تقدم صفت رحمت خدا بر اعمال انسان» پرسید. و معنی ندارد که صفت رحمت بدون ارتباط با اشیاء، بر آن ها مقدم باشد و تاثیری در اشیاء نداشته باشد، در حالی که خداوند وجود را طوری نظام داده که رحمت و هدایت و مثوبت و مغفرت (و همچنین آن چه مقابل این ها است) در آن جاری شود.

۸- و این موجب نمی شود که انسان در افعالش، اختیار نداشته باشد. زیرا خود تحقق اختیار، مقدمه ای از مقدمات تحقق امر مقدر است. چون اگر اختیار نبود نه طاعت محقق می شد و نه معصیت، در نتیجه، نه ثوابی محقق می شد و نه عقابی. و نه امری و نه نهی ای. و نه بعث و نه تبلیغ.

۹- و از این جا روشن می شود که چرا امام(ع) به «سبقت رحمت بر عمل» متمسّک می شود، سپس بیان می کند که خداوند در هر چیز مشیئت دارد، مشیئتی که لغو نمی شود، و مشیئت بندگان بر مشیئت او غالب نمی گردد.

۱۰- پس فعل (بندگان) فارغ از مشیئت خداوند متعال نیست.

۱۱- و این موجب بطلان مشیئت بنده نمی شود. زیرا مشیئت بنده، یکی از مقدمات چیزی است که مشیئت خدا به آن تعلّق گرفته است (مشیئت خدا این است که بنده آن فعل را با مشیئت خودش انجام دهد).

۱۲- پس اگر خداوند فعلی را که با مشیئت بنده به وجود می آید، بخواهد، لابدّ است که مشیئت بنده محقق شود و تأثیرش را نیز داشته باشد.

۱۳- پس بفهم این مطلب را.

۱۴- این حدیث شریف که مکانت بالا دارد و مضمونش لطیف است، به وسیله این حدیث واضح می شود همهٔ آن چه در این باب وارد شده از قبیل روایت های مختلف و نیز آیات مختلفه، بدون نیاز به این که برخی از آن ها را (با همان ظاهر شان) بپذیریم و برخی دیگر را تأویل کنیم.

بررسی: به گمانم کسی در کلّیات این بیان مشروح علامه طباطبائی، نمی تواند ایرادی داشته باشد، و نتیجهٔ آن به شرح زیر می شود:

۱– خداوند در وجود هر شیئ و نیز در متعلقات هر شیئ دخالت دارد، از آن جمله افعال انسان ها.

۲– انسان افعال خودش را با اختیار خودش انجام می دهد. زیرا خدا خواسته است که انسان با اختیار خودش انجام دهد.

۳– پس هر فعل که انسان انجام می دهد، هم مشیئت خدا در آن دخالت دارد و هم مشیئت انسان.

اما پرسش این است: مگر معتزله غیر از این می گویند؟ مگر معتزله اسباب و سلسلهٔ اسباب تا برسد به خدا، را انکار می کنند؟ معتزله نیز معتقدند و اتفاقاً عقیده اصلی شان همین است که همه اسباب و سلسلهٔ اسباب از آنِ خداوند است و یکی از همین اسباب و مقدمات این است که خداوند مقدّر کرده انسان با اختیار خودش و به طور مفّوض افعالش را انجام دهد. و این مقدّر کردن و مشیئت خدا، موجب بطلان اختیار انسان، نمی شود.

آن چه مشکل ما است این است که فرق میان عقیدهٔ معتزله و مکتب اهل بیت(ع) را روشن کنیم، نه توضیح سلسله اسباب یا صفت فعل و صفت ذات خدا. و همگان می دانند که اساساً در این جا جائی برای مطرح کردن صفت ذات، نیست.

فرق میان عقیده شیعه و معتزله با اشعریّه، روشن است که این دو بینش، انسان را در افعال شان، مجبور نمی دانند و هر دو معتقد هستند که انسان در افعالش اختیار دارد.

مهم این است که فرق میان شیعه با معتزله را در همین نکته که «انسان اختیار دارد»، توضیح دهیم. که علامه طباطبائی هرگز به این موضوع نپرداخته است. و آن چه در این سخن مشروح بیان فرموده همگی باور مشترک شیعه و معتزله است.

باز عرض می کنم برای شرح و بیان این موضوع، کتاب «دو دست خدا» را تقدیم کرده ام.

و اما این حدیث مورد بحث: تفسیر این حدیث را در توضیحی که در ذیل ترجمه حدیث آوردم، بیان کردم که موضوع حدیث «مشیئت اول» است و مشیئت دوم عبارت است از «امربین امرین» که امام(ع) و آن مرد اندیشمند دربارهٔ آن بحثی نداشتند، و آن مشیئت که امام(ع) می گوید «چیزی از مشیئت به انسان نمی رسد» عبارت است از مشیئت اول.

و شگفت این که علامه طباطبائی دربارهٔ جمله «چیزی از مشیئت به تو نمی رسد» که دو بار در این حدیث تکرار شده، هیچ توضیحی نداده است در حالی که اگر به کلمه «اولی[1]= اول» توجه نشود، ظاهر این جمله دلالت دارد که چیزی از اختیار به انسان نمی رسد و انسان در افعالش مجبور است، و مساوی می شود با بینش اشعریّه.

۶۹

ارادهٔ انسان و قضا و قدر الهی

ج۵ ص۱۱۲.

متن حدیث: ید: ابْنُ الْوَلِيدِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنِ ابْنِ هَاشِمٍ عَنِ ابْنِ مَعْبَدٍ عَنْ دُرُسْتَ عَنِ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(ع) قَالَ قُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاکَ مَا تَقُولُ فِی الْقَضَاءِ وَ الْقَدَرِ قَالَ أَقُولُ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَی إِذَا جَمَعَ الْعِبَادَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ سَأَلَهُمْ عَمَّا عَهِدَ إِلَيْهِمْ وَ لَمْ يَسْأَلْهُمْ عَمَّا قَضَی عَلَيْهِمْ.

متن سخن علامه مجلسی(ره): بیان: هذا الخبر یدل علی أن القضاء و القدر إنما یکون فی غیر الأمور التکلیفیة کالمصائب و الأمراض و أمثالها فلعل المراد بهما القضاء و القدر الحتمیان.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): الروایة تدل علی أن التکالیف و الاحکام امور اعتباریة غیر تکوینیة، و مورد القضاء و القدر بالمعنی الدائر هو التکوینیات فأعمال العباد من حیث و جودها الخارجی کسائر الموجودات متعلقات القضاء و القدر، و من حیث تعلق الامر و النهی و الاشتمال علی الطاعة و المعصیة امور اعتباریة وضعیة خارجة عن دائرة القضاء و القدر إلاّ بالمعنی الاخر الذی بیّنه أمیرالمؤمنین علیه السلام للرجل الشامی عند منصرفه من صفین کما فی الروایات و محصله التکلیف للمصالح تستدعی ذلک فالقدر فی الاعمال ینشأ

من المصالح التی تستدعی التکلیف الکذائی و القضاء هو الحکم بالوجوب و الحرمة مثلا بامر أو نهی.

ترجمۀ حدیث: ابن اذینه می گوید: به امام صادق(ع) گفتم: فدایت شوم، چه می گوئی در قضا و قدر-؟

فرمود: می گویم: خداوند متعال وقتی که در روز قیامت بندگان را جمع می کند، از آن چه به آنان مقرّر کرده، بازخواست خواهد کرد. و از آن چه خودش قضاء کرده باز خواست نخواهد کرد.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): بیان: این حدیث دلالت دارد که قضا و قدر تنها در غیر امور تکلیفیّه مانند مصائب و بیماری ها و امثال شان، هست (یعنی در امور تکلیفیّه قضا و قدر نیست)، پس در این صورت مراد قضا و قدر حتمی است.

توضیح: نتیجه سخن مرحوم مجلسی چنین می شود: قضا و قدر دو نوع است حتمی و غیر حتمی، امور تکلیفیّه مشمول نوع دوم است نه نوع اول.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): این حدیث دلالت دارد که تکالیف و احکام، امور اعتباری هستند، نه تکوینی. و مورد قضا و قَدَر به معنائی که (در احادیث و محاورات می چرخد)، تکوینیات است.

پس اعمال بندگان از حیث وجود خارجی مانند دیگر موجودات، متعلَّقِ قضا و قدر، هستند. و اما از حیث تعلّق امر و نهی و نیز از حیث اشتمال شان بر طاعت و معصیت، امور اعتباریِ قراردادی هستند که از دایره قضا و قدر خارج هستند. مگر به یک معنی دیگر که امیرالمومنین(ع) هنگام برگشت از صفین به آن مرد شامی بیان کرد، چنان که در روایات هست.

و ماحصل آن (سخن علی–ع–) این است: تکلیف به خاطر مصالحی است که آن را اقتضا می کنند. پس قدر در اعمال، از مصالحی که چنین تکلیف را اقتضا می کنند، ناشی می شود. و قضاء عبارت است از حکم به وجوب و حرمة (مثلاً) با امر یا با نهی.

بررسی: علامه طباطبائی(ره) اعمال انسان را از حیث وجودِ تحقق یافتهٔ خارجی، مشمول قضا و قدر می داند. اما تکلیف و امر و نهی نسبت به اعمال را، امور اعتباری می داند.

و این فرمایش متین و کاملاً درست است. لیکن سخن در همان «وجودِ تحقق یافتهٔ خارجی عمل» است. از باب مثال: آیا دو رکعت نماز که زید به جا آورد و این عمل محقق شد و تحقق خارجی یافت، بر اساس قضا و قدر خدا بود یا نه؟–؟ و همچنین اگر او یک لیوان شراب خورد و این عمل خوردن تحقق خارجی یافت، قضا و قدر خدا بود یا نه؟–؟

اگر این عمل، بر اساس قضا و قدر خدا بوده، پس ثواب و عقاب چه معنائی دارد؟ و اگر با قضا و قدر خدا نبوده، پس خداوند از این بخش از ملک خودش، خودش را خلع کرده و امور را به انسان تفویض کرده است. هر دو صورت محال است.

در این بحث، کسی با اعتباری بودن احکام، کاری ندارد و همگان می دانند که هر قانون اجتماعی خواه در اسلام و خواه در هر جامعه ای، امور اعتباری است نه تکوینی. و معلوم نیست مرحوم طباطبائی چرا به این «توضیح واضحات» می پردازد.

سخن این است: اگر اعمال انسان، همان باشد که خداوند قضا و قدر کرده، پس چه جائی برای آن «مصالح» که خود علامه فرموده، می ماند؟ وقتی که همهٔ افعال و کردارهای بندگان از پیش تعیین شده و مقدّر شده، پس چه مصلحتی برای امر و نهی و اعتبار این اعتباریات می ماند؟ و چه دلیلی بر ثواب و عقاب هست؟ نماز خوان باید آن نماز را می خواند قهراً و جبراً، و شراب خوار باید آن شراب را می خورد قهراً و جبراً. پس چرا باید یکی به ثواب و دیگری به عذاب برسد–؟

مرحوم طباطبائی در آخر کلامش می فرماید: پس قدر در اعمال ناشی از مصالح تکلیف است. و قضا در اعمال یعنی واجب کردن، حرام کردن و امثالشان: مکروه کردن، مستحب کردن و مباح کردن.

نتیجه سخن ایشان این است که دو اصطلاح با عنوان «قضا و قدر» داریم:

۱- قضا و قدر در تکوینیّات.

۲- قضا و قدر در تکالیف که اعتباری هستند. در این اصطلاح، قدر یعنی مصالح قوانین. و قضا یعنی تصویب قوانین.

اما با پذیرش این اصطلاح دوم، اساساً آن چه موضوع بحث است، این اصطلاح نیست. اصطلاح اول است، که خود ایشان عمل های تحقق یافته را از تکوینیّات می داند.

و در حدیث مورد بحث، امام(ع) می فرماید: خداوند از آن چه بر بندگان قضا کرده پرسش نخواهد کرد. پس بنا به فرمایش علامه، خداوند درباره اعمال تحقق یافتهٔ خارجی باز خواست نخواهد کرد. زیرا همگی قضای خود اوست. بدیهی است که این درست نیست.

اما علامه مجلسی همان اراده تکوینیّهٔ خدا را به دو نوع تقسیم می کند:

۱- اراده حتمی که شامل به وجود آمدن اشیاء و از آن جمله وجود خود انسان هاست.

۲- اراده غیر حتمی: این اراده متعلق به افعال اختیاری انسان ها است.

این در جای خود درست است همان طور که در حدیث های پیشین دیدیم که فرمود: ارادهٔ حتم، و ارادهٔ عزم[۲۲۴]. اما مسئله ما در این جا چیز دیگر است.

بدیهی است که هر دو بزرگوار بر این که «انسان در اعمال خودش اراده و اختیار دارد» اعتقاد کامل دارند. اما سخن در «نسبت میان قضا و قدر الهی با اراده و اختیارانسان» است؛ این دو چه نسبتی با هم دارند؟

---

[۲۲۴] مبحث شماره ۶۶.

اگر بگوئیم هر دو در کنار هم و به کمک هم عمل محقق شده را به وجود آورده اند. این شرک است.

هر دو بزرگوار به این اصل مطلب نپرداخته اند، در حالی که موضوع و محور بحث غیر از این، نیست.

معتزله می گویند: فقط و تنها اراده انسان است که عمل را به وجود می آورد. و اشعریه معتقدند که فقط خداوند است که اعمال را به وجود می آورد.

و مکتب اهل بیت(ع) می گوید: امر بین امرین. و بحث در این است که این امر بین امرین، چیست؟ متاسفانه هر دو بزرگوار به پاسخ این پرسش نپرداخته اند. به ناچار باز نامی از کتاب «دو دست خدا» می برم.

اما حدیث پس از برگشت از صفین: که مرحوم طباطبائی از آن نام برد، در کافی ج۱ ص۱۵۵، بحار، ج۵ ص۱۳ و ص۷۵، ۷۶ و نیز ص۹۵ و۹۶ آمده است. که ترجمه متن کافی را می آورم:

امیرالمومنین پس از برگشت از صفین در کوفه بود که مرد سالمندی آمد در روبه روی آن حضرت نشست، سپس گفت: ای امیرالمومنین، به ما خبرده از رفتن ما به جنگ اهل شام؛ آیا با قضا و قدر خداوند بود؟

فرمود: بلی ای شیخ؛ بر هیچ تپه ای فراز نیامدید و به هیچ دره ای فرو نیامدید مگر با قضا و قدر خداوند.

گفت: در پیش خدا حساب کنم زحماتم را ای امیرالمومنین؟

فرمود: این طور نگو ای شیخ؛ به خدا سوگند که خدا اجر شما را عظیم کرده در مسیرتان (به صفین) حال حرکت تان، در ایستادن تان آن گاه که ایستادید. و در برگشت تان وقتی که برگشتید. و در هیچ کدام از این حالات تان مجبور نبودید و نه بر این کارهای تان وادار شدهٔ قهری بودید.

گفت: چگونه در هیچ کدام از حالات مان، مجبور نبودیم و به آن ها وادار شدهٔ قهری نبودیم، در حالی که رفتن ما، انتقالات احوالی ما و برگشتن ما، همگی بر اساس قضا و قدر بوده–؟

فرمود: تو گمان می کنی که این ها قضای حتمی و قدر لازم، بود؟ اگر چنین باشد، ثواب، عقاب، امر، نهی و منع خدا، باطل می شود. و همچنین معنای وعده و وعید. و هیچ گناهکاری قابل سرزنش، و هیچ نیکوکاری قابل تحسین نمی شود. و فرد گناهکار بیش از فرد نیکوکار مستحق تحسین می شود (زیرا قضا و قدر خدا را انجام داده است) و فرد نیکوکار بر مجازات عقوبتی، سزاوارتر می گشت. این گفتار (و باور) بت پرستان و دشمنان رحمان و حزب شیطان و «قدر گرایان» این امّت است که مجوس این امّت هستند.

خداوند متعال انسان ها را مکلّف کرده در حالی که آنان را مخیّر کرده است. و انسان ها را نهی کرده در حالی که توان اجتناب را به آنان داده است. و در برابر عمل، ثواب بسیار می دهد. او مغلوبانه گناه کرده نمی شود. و مجبورانه اطاعت کرده نمی شود. بندگان را بر چیزی به طور مفوّض (سرخود رها شده) مالک نکرده است. و آسمان ها و زمین را باطل (و بی هدف) نیافریده است و انبیاء را به طور عبث با بشارت ها و انذارها، مبعوث نکرده است. آن گمان کسانی است که کافر هستند، وای از دوزخ بر آنان که کفر ورزیدند.

توضیح: ۱– در بحار، ج۵ ص۱۳ و۱۴، در نقل ابن عباس، عبارت زیر نیز افزوده است:

امیرالمومنین فرمود: امر و حکم از طرف خدا است. و این آیه را خواند: «**وَ قَضی رَبُّکَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِیَّاهُ وَ بِالْوالِدَیْنِ إِحْساناً**[۲۲۵]».

۲– همین بخش است که مورد نظر علامه طباطبائی است دربارهٔ تقنین قانون ها و احکام، که قضاء در این آیه به معنی تصویب الهی است. لیکن همان طور که گفته شد، این مسئله هم

[۲۲۵] آیه ۲۳ سوره اسراء.

از موضوع بحث امام(ع) با آن شیخ، خارج است و هم از موضوع بحث ما. اگر این بخش افزوده، به عنوان بخشی از حدیث پذیرفته شود، یک مطلب مستقل دیگر است. و موضوع سخن، بخش اصلی حدیث می باشد نه این بخش.

علامه طباطبائی می فرماید: این روایت دلالت دارد که وجود تحقق یافتۀ خارجی اعمال، متعلّق قضا و قدر است زیرا از تکوینیات هستند. اما از این جهت که متعلّق امر و نهی هستند امور اعتباریّۀ قراردادی هستند و از دایره قضا و قدر، خارج می باشند.

این سخن عین عقیده اشعریه است. و در این عرصه، موضوع بحث میان شیعه، معتزله و اشعریه، همیشه بدین صورت عنوان می شود: «خالق فعل انسان، انسان است یا خدا؟-؟». که معتزله می گوید: انسان است. و اشعریه می گوید: خدا است. و شیعه می گوید: امر بین امرین.

سخن مرحوم طباطبائی در مباحث پیش، مطابق نظریه معتزله می گشت و در این مبحث، مطابق نظریه اشعریه می شود.

شاید گفته شود: علامه می گوید: «دلالت این روایت این است»، نمی گوید که حقیقت این است و یا نمی گوید: اصل اعتقادی شیعه چنین است. زیرا ممکن است کسی این روایت را از اصل و اساس نپذیرد. سخن علامه «اگری» و مشروط است؛ یعنی اگر این روایت پذیرفته شود معنایش چنین می شود.

پاسخ: اولاً: این «اگر» درکلام ایشان وجود ندارد.

ثانیاً: اگر دلالت روایت چنین است، چرا خود روایت را مردود ندانسته؟ چنان که در مباحث پیش دیدیم که دربارۀ یک حدیث گفت: این حدیث مجعول است.

ثالثاً: کاملاً روشن است که می خواهد با جمع کردن قضای تکوینی و قضای تشریعی (که در ذیل حدیث به نقل ابن عباس هست) و ایجاد پیوندی میان دو قضا، امر بین امرین را معنی کند. متاسفانه نتیجه این کار، نظریه اشعریه می شود.

رابعاً: اساساً حدیث مورد بحث ما که فرمایش امام صادق(ع) است در پاسخ پرسش ابن اذنیه است که فقط از قضای تکوینی خدا دربارهٔ اعمال انسان می پرسد. امام می فرماید: حوادث زندگی انسان دو نوع است:

۱- حوادثی که بر اساس قضای خداوند حادث می شوند.

۲- حوادثی که بر اساس ارادهٔ امر بین امرین انسان حادث می شوند.

مثال: تضییع مال و خود را دچار فقر کردن، حرام است و مواخذه دارد. اما اگر خود خدا بنده ای را فقیر کند، مواخذه ای متوجه او نمی شود.

مراد از عبارت «عَمَّا عَهِدَ إِلَيْهِم»، فقر به صورت اول است. و مراد از «قضا علیهم» صورت دوم است.

و سخن در چیستی این امر بین امرین، است. اگر هر دو بزرگوار می گفتند: این حدیث در این باره ساکت است، کاملاً صحیح بود.

برای شرح «چیستی امربین امرین» کتاب «دو دست خدا» را تقدیم کرده ام.

۷۰

عطف به مبحث شماره ۶۸

باز بحثی در قضا و قدر

ج۵ ص۱۲۳.

مقدمه: حدیثی که موضوع بحث مبحث شماره ۶۸ بود، در این جا نیز با برخی تفاوت در الفاظ آمده است. و نیز در این نقل، امیرالمومنین(ع) آیه ای را در ضمن کلامش تلاوت کرده است که علامه طباطبائی دربارهٔ آیه، توضیحی را می دهد:

متن آیه: «**ما يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلا مُمْسِكَ لَها وَ ما يُمْسِكْ فَلا مُرْسِلَ لَهُ**[۲۲۶]»: آن چه خداوند از رحمت برای بندگانش باز می کند، کسی نیست که آن را ببندد. و آن چه خداوند ببندد، کسی نیست که آن را باز و رها کند.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): الاية تدل على سبق وجود الرحمة على إيتائها و افاضتها فان الفتح نوع كشف و اظهار يحتاج إلى وجود المكشوف عنه و سبقه على الكشف فتدل على تقدم الرحمة الالهية على أعمال العباد التى تفتح لهم الرحمة فيها و بها، و حينئذ

---

[۲۲۶] آیه ۲ سوره فاطر.

یعود مضمون الکلام إلی ما تقدم فی الخبر الذی تحت رقم ۳۵ عن أمیر المؤمنین علیه السلام فراجع.

ترجمه: آیه دلالت می کند بر این که: رحمت، پیش از آن که به انسان افاضه شود و به او برسد، وجود دارد (وجود رحمت بر افاضهٔ رحمت سبقت دارد). زیرا که «باز کردن» نوعی «کشف و نشان دادن» است که نیازمند است قبلاً آن شیئ، موجود باشد و بر نشان دادن، سبقت داشته باشد. پس آیه دلالت دارد بر تقدم رحمت الهی بر اعمال بندگان، اعمالی که باز می شود رحمت برای شان در آن اعمال و به وسیله آن اعمال.

و در این بیان مضمون کلام بر می گردد به آن چه در بحث از حدیث شماره ۳۵ از امیرالمومنین(ع) گذشت، به آن جا رجوع کن[۲۲۷].

بررسی: نتیجه فرمایش مرحوم طباطبائی دو چیز است:

۱- این آیه دلالت دارد که رحمت قبلاً موجود است سپس به بندگان ایتاء و افاضه می شود.

۲- در نتیجه: آیه دلالت می کند رحمت خدا بر اعمال انسان، نیز مقدم است؛ اعمالی که هم رحمت خدا در آن ها است و هم رحمت خدا به وسیله آن اعمال، می رسد. بنابراین مضمون سخن بر می گردد به حدیث شماره ۳۵.

اینک ابتدا رابطه این حدیث با حدیث شماره ۳۵ را بررسی کنیم سپس به ردیف اول (سبقت رحمت) بپردازیم:

بدیهی است نه تنها دو حدیث به همدیگر مربوط هستند، در واقع یک حدیث واحد هستند که در دو نقل و با دو ظبط آمده اند. فرقی که میان آن دو هست و مورد توجه طباطبائی(ره)قرار گرفته، حضور آیه در این نقل دوم است.

---

[۲۲۷] مبحث شماره ۶۸، این دفتر.

علامه طباطبائی در آن جا فرمود: «تقدّم صفة الرّحمة علی الاعمال». و در این جا آیه را نیز بر آن سخنش دلیل می آورد. با این فرق که در آن جا «صفت رحمت» را مقدم بر اعمال بندگان، دانست و در این جا «وجود رحمت» را. این دو با همدیگر تفاوت زیادی دارند:

آن جا می گوید صفت رحمت و رحیم بودن خدا که یک صفت فعل، است بر اعمال بندگان، سبقت دارد. باید گفت: حتی بر وجود خود بندگان نیز مقدم است. زیرا خداوند، رحیم بود پیش از آن که انسان به وجود آید.

در این جا سخنش عوض می شود و می گوید: رحمت خدا نه به عنوان صفت موجود، بل به عنوان شیئ موجود، پیش از اعمال بندگان، حاضر و باصطلاح به طور آماده موجود است پیش از آن که اعمال بندگان به وجود آیند. تنها می ماند این که درب آن مخزن آماده به سوی چه کسی باز شود، و به سوی چه کسی بسته باشد.

و بر این کلام ایشان می توان ظاهر آیهٔ «**وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ**[۲۲۸]» را نیز دلیل آورد.

اما فرمایش ایشان در آن جا، نظر اجماعی همهٔ علمای شیعه است، لیکن سخن شان در این جا مورد قبول علما نیست (گرچه با بینش صدرویان مطابق باشد). زیرا آیهٔ دیگر معنای «خزائن» را تفسیر می کند، و بر اساس مبنای خود مرحوم طباطبائی در مقام تفسیر قرآن بالقرآن، ظاهر این آیه با آیه دیگر، تفسیر می گردد:

می فرماید: «**وَ لِلَّهِ خَزائِنُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ لكِنَّ الْمُنافِقينَ لا يَفْقَهُون**[۲۲۹]». این آیه می گوید: همین آسمان ها و همین زمین، خزائن رحمت خدا هستند. مراد یک مخزن

---

[۲۲۸] آیه ۲۱ سوره حجر.

[۲۲۹] آیه ۷ سوره منافقین.

های آماده نیست که رحمت به عنوان موجود آماده و تحقق یافته، در آن ها باشد. مراد این است که اسباب و وسایل رحمت خدا در آسمان ها و زمین، هست.

در آیهٔ مورد بحث نیز که در ضمن حدیث امیرالمومنین(ع) آمده، مراد تقدم اسباب و وسایل رحمت، بر اعمال بندگان، است نه وجود تحقق یافتهٔ رحمت. و باز شدن درب رحمت یا بسته شدن آن، بل که یعنی به کار افتادن آن اسباب برای به وجود آوردن آن رحمت. و یا به کار نیفتادن آن اسباب برای به وجود آوردن رحمت.

و ارتباط این بحث با «اراده انسان و قضا و قدر الهی»، به شرحی است که درمبحث شماره ۶۸ گذشت. و مرحوم طباطبائی در این جا چیز جدیدی دربارهٔ «امر بین امرین» نیاورده است.

و اما ردیف اول: می فرماید: رحمت قبلاً موجود است سپس به بندگان ایتاء می شود.

در این جا پرسش هائی هست:

۱- آیا نقمت نیز موجود است؟ رحمت پیش از اعمال نیک بندگان موجود است، آیا نقمت نیز پیش از اعمال بد بندگان، موجود است؟ آیا می شود یک طرف موضوع موجود باشد و طرف دیگرش غیر موجود-؟

۲- بحث در اعمال انسان است و اعمال انسان شامل نیک و بد است که عمل نیک موجب رحمت می شود همان طور که گفت: «الرّحمة فیها و بها». و عمل بد موجب نقمت می شود که در این طرف نیز باید می گفت: «النّقمة فیها و بها». چرا علامه طباطبائی در این طرف موضوع، سکوت کرده است؟

۳- به فرض پذیرش این که «رحمت خدا پیش از اعمال انسان، موجود است» و در نتیجه خداوند در اعمال بشر دخالت دارد. سخن در همین دخالت است که چگونه است؟ چیستی این دخالت، موضوع بحث است که: آیا همین دخالت آن طور است که اشعریه می گویند؟ یا به طور «امر بین امرین» است و این امر بین امرین چیست؟

۴- چرا در این همه مباحث که به محور جبر و اختیار، قضا و قدر، اراده خدا و اراده انسان، است، علامه طباطبائی مستقیماً هیچ بحثی از امر بین امرین، نمی کند؟

آیا نظر به این که رحمت خدا بر اعمال نیک مقدم است، در اعمال نیک اشعری باشیم؟

و دربارهٔ اعمال بد، خدا را دخیل ندانیم و معتزلی باشیم؟

معنای امر بین امرین، این است؟

حقیقت این امر بین امرین چیست؟ باز پاسخ این مسئله را به کتاب «دو دست خدا[۲۳۰]» ارجاع می دهم.

این فرمایش علامه طباطبائی به ویژه واژهٔ «افاضه» که آورده، بهانه به دست صدرویان ما می دهد که افاضه را به همان معنی اصطلاحی خودشان بگیرند، زیرا مرشد شان ملاصدرا، از محی الدین بن عربی یاد گرفته که: «وجود خداوند در همهٔ اشیاء در سریان است». و رساله «سریان الوجود» را در ارتباط با این موضوع نوشته است. به نظرش رحمت خدا عین وجود خدا است و چون خداوند از وجود خودش به مخلوقات فیضان و سریان می کند، پس رحمت خدا همان وجود خداست که مقدم بر اعمال انسان ها است.

علامه در این سخنش برای پیش گیری از این بهانه، در متن سخنش یک نکته گذاشته است:

نکته: او در ذیل حدیث شماره ۳۵ فرموده: رحمت صفت فعل است، یعنی نه صفت ذات است و نه عین ذات. پس ربطی به فیضان اصطلاحی صدرویان ندارد.

سریان الوجود و فیضان الوجود، با هر توجیه و با هر تأویل و با هر تصور ذهنی، لازم گرفته است که ذات خدا (نعوذ بالله) متغیّر و متحرک باشد. و در مباحث گذشته به شرح رفت که هر شیئ متغیر و متحرک، زمانمند است. زیرا:

---

[۲۳۰] سایت بینش نو www.binesheno.com

سریان= حرکت= تغییر.

فیضان= حرکت= تغییر.

زمان= تغییر= حرکت.

زمان- تغییر= زمان- زمان.

زمان- حرکت= زمان- زمان.

و هر زمانمند= مکانمند.

و هر مکانمند= محدود= پدیده= غیر ازلی.

به گمانم نیازی نیست که همهٔ آن فرمول ها را تکرار کنم و تکرار این چند فرمول نیز از روی ضرورت بود. اما لازم است این عبارت را تکرار کنم: «وجود» یک مفهوم صرفاً ذهنی است و در عینیت و واقعیت و حقیقت کائنات، آن چه وجود ندارد، خود «وجود» است. وجود در خارج از ذهن، «عدم» است. و عدم نه سریان دارد و نه فیضان، و نه هیچ چیز دیگر.

و آن چه در خارج از ذهن واقعاً هست، «موجود» است نه وجود.

متاسفانه، ارسطوئیات و صدرویات، همگی غیر از بازی کودکانه با این «عدم» چیزی نیست. و این عزیزان ما، کی از این بازی کودکانه و تخیلات بچگانه دست بر خواهند داشت، معلوم نیست.

موضوع فلسفه شان و عرفان شان، همین «وجود= عدم» است.

بهانهٔ دیگر: اگر از صدرویان بپرسید: چرا علامه طباطبائی در این مباحث، طرف مثبت و نیک را عنوان می کند و می گوید: رحمت خدا قبل از اعمال انسان، موجود است. اما سخن از نقمت خدا، نمی آورد؟

می گویند: اساساً هیچ چیز بد و نقمت، در عالم هستی، وجود ندارد. زیرا همه چیز از وجود خداوند نشئت می یابد و همه چیز سریان و فیضان وجود خداوند است و ذات مقدس خداوند «خیر محض» است و در عالم کائنات، «شرّ» وجود ندارد[۲۳۱].

منشاء این انکار واقعیات، همان خشت اول غلط ارسطو است که آن را «صادر اول» نامیده اند، و شرح آن در مباحث پیشین گذشت. با این همه خودشان را عاقل و تخیلات شان را معقولات می نامند.

---

[۲۳۱] در مبحث شماره ۷۲ نظر علامه طباطبائی(ره) دربارهٔ «شرّ» خواهد آمد.

۷۱

آیا روزیِ حرام، رزق الله است

ج۵ ص۱۴۸ و ۱۴۹.

متن حدیث: کا: مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِی حَمْزَةَ الثُّمَالِیِّ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ(ع) قَالَ رَسُولُ اللَّه(ص) فِی حَجَّةِ الْوَدَاعِ أَلَا إِنَّ الرُّوحَ الْأَمِینَ نَفَثَ فِی رُوعِی أَنَّهُ لَا تَمُوتُ نَفْسٌ حَتَّی تَسْتَکْمِلَ رِزْقَهَا فَاتَّقُوا اللَّهَ وَ أَجْمِلُوا فِی الطَّلَبِ وَ لَا یَحْمِلَنَّکُمُ اسْتِبْطَاءُ شَیْءٍ مِنَ الرِّزْقِ أَنْ تَطْلُبُوهُ بِشَیْءٍ مِنْ مَعْصِیَةِ اللَّه فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَی قَسَّمَ الْأَرْزَاقَ بَیْنَ خَلْقِه حَلَالًا وَ لَمْ یُقَسِّمْهَا حَرَاماً فَمَنِ اتَّقَی اللَّهَ وَ صَبَرَ أَتَاهُ رِزْقُهُ مِنْ حِلِّه وَ مَنْ هَتَکَ حِجَابَ سِتْرِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ أَخَذَهُ مِنْ غَیْرِ حِلِّه قُصَّ بِه مِنْ رِزْقِه الْحَلَالِ وَ حُوسِبَ عَلَیْه.

متن سخن علامه مجلسی(ره): ثم الظاهر من هذا الخبر و غیره من الأخبار أن الله تعالی قدّر فی الصحف السماویة لکل بشر رزقا حلالا بقدر ما یکفیه بحیث إذا لم یرتکب الحرام و طلب من الحلال سبّب له ذلک و یسّره له و إذا ارتکب الحرام فبقدر ذلک یمنع مما قدر له.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): لا شک أن ما نشاهده من الموجودات أعم من الجماد و النبات و الحیوان و الانسان لا یکفیها أصل الوجود للبقاء بل تستمدّ فی بقائها بامور أُخر خارجة من وجودها اِمّا بضمها إلی أنفسها بالاقتیات والاغتذاء أو بوجه آخر بالایواء و اللبس و التناسل و نحوها. و هذا المعنی فی الانسان و سائر أقسام الحیوان أوضح، و هو الرزق الذی علیه یتوقف بقاء أقسام الحیوان من غیر فرق فی ذلک بینها أصلا، و قد قال تعالی: «و ما من دابّة فی الارض الاّ علی الله رزقها» الایة، فالرزق مما لا یستغنی عنه موجود فی بقائه، و اذ خلق الله هذه الاشیاء لبقاء ما، فقد خلق لها رزقا، فاستناد البقاء الیه تعالی یوجب استناد الرزق الیه من غیر شک قال تعالی: «فوربّ السماء والارض اِنّه لحقّ مثل ما اَنّکم تنطقون» الایة، وکون الرزق بهذا المعنی أمرا تکوینیا غیر مربوط بعالم التکلیف کالشمس فی رابعة النهار فان الحدوث و البقاء و لوازم کل منهما امور تکوینیة بلا ریب.

ثم انّ الانسان لمّا تعلّق التکلیف ببعض أفعاله المتعلقة بالارزاق کالاکل و الشرب و النکاح و اللباس و نحوها، و الرزق مما یضطر الیه تکوینا کان لازم ذلک أن لا یتعلق الحرمة و المنع الا بما له مندوحة والا کان تکلیفا بما لا یطاق قال تعالی: «و ما جعل علیکم فی الدین من حرج» الایة، و قال: «ان الله لا یأمر بالفحشاء» الایة، و کان لازم ذلک أن فی موارد المحرمات أرزاقا الهیة محللة هی المندوحة للعبد وهی الارزاق المنسوبة الیه تعالی بحسب النظر التشریعی دون المحرمات. فتحصل أن الرزق رزقان رزق تکوینی و هو کل ما یستمدّ به موجود فی بقائه کیف کان، و رزق تشریعی، و هو الحلال الذی یستمدّ به الانسان فی الحیاة دون الحرام فانه لیس برزق منه تعالی؛ هذا هو الذی یتحصل من الکتاب و السنة بعد التدبر فیهما.

ترجمۀ حدیث: امام باقر(ع) می گوید: رسول خدا(ص) در حجّة الوداع فرمود: آگاه باشید؛ روح الامین (جبرئیل) بر قلب من دمید که: هیچ جانداری نمیمیرد حتّی روزی خود (از

این جهان) را به طور کامل استیناف کرده باشد. پس تاخیر چیزی از روزی، شما را وادار نکند که آن را از راه معصیت خدا بجوئید.

زیرا خداوند روزی را میان خلق خود به صورت حلال، تقسیم کرده است و آن را به صورت حرام تقسیم نکرده است.

پس هر کس از خدا بترسد و صبر کند، روزی او از راه خواهد رسید. و هر کس حجاب ستر خدای عزّ و جلّ را پاره کند و روزی را از راه غیر حلال به دست آورد، خداوند همان را از روزی حلال او کم کرده و بر آن مؤاخذه خواهد کرد.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): توضیح: مرحوم مجلسی پس از توضیح یک نکته لغوی می گوید:

سپس: آن چه از این حدیث و حدیث های دیگر، ظاهر می شود این است که: خداوند متعال در صحف آسمانی، برای هر بشر روزی حلالی به قدری که برای او کافی باشد، مقدّر کرده است، به طوری که اگر مرتکب حرام نشود و آن را از راه حلال بجوید، خداوند آن را برای او سبب سازی کرده و میسّر می کند.

و اگر مرتکب حرام شود، پس به قدر همان حرام، از آن چه برای او مقدّر کرده، کسر می کند.

توضیح: نتیجهٔ فرمایش مجلسی(ره) این است: آن چه حلال است، رزق الله است. و آن چه حرام باشد رزق الله نیست.

سپس با نقل کلام شیخ بهائی و شیخ طوسی بحث مشروحی باز می کند که: اشعریه معتقد هستند: روزی خواه حلال باشد و خواه حرام، رازق آن خدا است. و معتزله روزی حرام را رزق الله نمی دانند.

آن گاه می گوید: اگر مراد این باشد که: خداوند بندگان را به آن معنی که در باب قضا و قدر گذشت، بر معاصی قادر کرده است، اشکال ندارد که روزی حرام را نیز رزق الله بنامیم.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): شکی نیست هر آن چه که ما مشاهده می کنیم از موجودات اعم از جماد، نبات، حیوان و انسان، برای بقایش اصل وجود و اصل بودنش کافی نیست. بل که برای بقای خودش، از امور خارج از خودش استمداد می گیرد. یا با ضمیمه کردن به خودش به صورت خوردن و تغذیه، یا به صورت دیگر مانند: در خود جای دادن، بر خود پوشانیدن و تناسل و امثال شان[۲۳۲].

نیاز به غذا در انسان و دیگر اقسام جانداران، واضحتر است، و آن رزقی است که بقای اقسام جانداران به آن بستگی دارد. بدون فرقی در میان شان اصلاً.

و خداوند فرموده است: «**وَ ما مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللَّهِ رِزْقُها**[۲۳۳]».

پس رزق چیزی است که هیچ چیزی در بقای خود، از آن بی نیاز نیست. وقتی که خداوند این اشیاء را آفرید برای بقائی، برای آن ها رزقی هم آفرید.

پس چون بقای (هر شیئ) به خداوند مستند است این موجب می شود که رزق نیز به خداوند مستند باشد بدون شک. خدای متعال فرمود: «**فَوَ رَبِّ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِثْلَ ما أَنَّكُمْ تَنْطِقُونَ**[۲۳۴]».

و چون رزق به این معنی یک امر تکوینی است، ارتباطی با عالَم تکلیف ندارد، و این مانند خورشید در وسط روز، روشن است. زیرا حدوث و بقاء و لوازم هر کدام از آن ها، امور تکوینیّه هستند بدون ریب.

---

[۲۳۲] تغذیه در جمادات، مانند تغذیه هسته اتم و الکترون ها، تغذیه سیاره ها از انرژی خورشیدها و نیز مثلاً تغذیه سنگ از انرژی خورشید، رد و بدل مغناطیسی و آن همه تبادل میان جمادات که دست اندرکاران فیزیک و شیمی، شرح می دهند. بالاخره (غیر از خداوند) هر چیزی غذائی دارد.

[۲۳۳] آیه۶ سوره هود.

[۲۳۴] آیه۲۳ سوره ذاریات.

سپس: وقتی که تکلیف به برخی از افعال انسان متعلق می شود (افعالی که متعلق به رزق است مانند خوردن، آشامیدن، نکاح، لباس و امثال شان) و رزق از چیزهائی است که تکویناً به آن نیاز هست، پس باید تکلیف به چیزی متعلق نشود مگر آن چه دارای گستره ای باشد[۲۳۵] والا تکلیف به «ما لا یطاق» می شود، که خداوند فرموده: «ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ[۲۳۶]».

و فرموده است: «إِنَّ اللَّهَ لا یَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ». و لازمهٔ این، آن است که در موارد محرّمات (به جای حرام ها) رزق های الهی حلال، هستند که آن ها برای بنده اش قابل گزینش اند و این رزق ها منتسب به خداوند متعال هستند به حسب نظر تشریعی. و محرمات منتسب به خدا نیستند.

پس حاصل شد که رزق دو نوع است: ۱- رزق تکوینی. و این عبارت است از هر آن چه یک موجود برای بقای خود از آن استمداد می جوید، به هر نحو و با هر کیفیتی که باشد (یعنی با صرف نظر از کیفیت شرعی آن).

۲- رزق تشریعی. و این یعنی آن رزق حلالی که انسان از آن برای بقای خودش در زندگی استمداد می جوید، و غیر از حرام است. زیرا حرام، رزق از جانب خدا، نیست. این است آن چه از کتاب و سنّت پس از تدبّر به دست می آید.

بررسی: خلاصه کلام طباطبائی(ره) این است: کلمه رزق دو کاربرد دارد:

۱- رزق به معنی تکوینی: غذائی که هر چیز نیازمند آن است با صرف نظر از حلال و حرام. این مصداق «رزق الله» می شود.

---

[۲۳۵] مندوحه: گستره- و به قول امروزی ها، چیزی که دربارهٔ آن امکان مانور باشد؛ اگر راهی بسته شد راه دیگری باشد؛ وقتی می گوید: این را نخور، چیز دیگری باشد که بخورد. و به عبارت ساده تر: مندوحه یعنی امکان گزینش.

[۲۳۶] آیه۷۸ سوره حج.

۲- رزق به معنی تشریعی: این نیز بر دو نوع است:

الف: رزق به معنی چیزی که انسان به آن نیازمند است و آن را از طریق حلال به دست آورد: به این نیز «رزق الله» گفته می شود.

ب: رزق به معنی چیزی که انسان به آن نیازمند است و آن را از طریق حرام به دست آورد: این «رزق الله» نامیده نمی شود.

اما باز معلوم نیست که مرحوم طباطبائی چرا بحث را به تکوین و تشریع کشانیده. زیرا در این جا نیز هیچ بحثی به محور تشریع، نیست و پرسش این نیست که آیا رزق حرام در ادبیات قرآن و سنّت، رزق الله نامیده می شود یا نه.

مرحوم مجلسی، باب قضا و قدر را به پایان برده و در این جا در باب عدل و معاد، تحت عنوان «کتاب العدل و المعاد» بحث می کند. و پرسش این است: اولاً آیا تحصیل رزق که فعلی از افعال است، کار خدا است یا کار بنده؟-؟ و در ثانی: اگر تحصیل رزق کار خدا باشد، تحصیل رزق حرام نیز کار خدا است؟

مطابق مبنای اشعری هر دو رزق، کار خدا است. و مطابق مبنای معتزله هر دو، کار و فعل خود انسان است. و مطابق مبنای شیعه هر دو کار امر بین امرینی است. و لذا مجلسی (در صفحه ۱۵۱) می گوید «مضت فی القضاء و القدر».

و چون بینش معتزلی و شیعه با این که فرق اساسی دارند، هر دو در این نکته به نتیجهٔ واحد می رسند، به هر دو «عدلیّه» می گویند.

و چون ابوالحسن اشعری نبیانگذار اشعریّه، با این هر دو، مخالف است و در آغاز باصطلاح نهضت خود، در مسجد جامع بصره به بالای کرسی رفت و با صدای بلند به مردم اعلام کرد که از اعتقاد به «عدل خدا» توبه می کند[۲۳۷].

---

[۲۳۷] دائرة المعارف، فرید وجدی، ج۵ ذیل عنوان اَشعری.

بحث در وادی کاربرد الفاظ، اصطلاحات و ادبیات قرآن و سنّت، نیست. بحث در عرصهٔ همان تکوین و فعل خدا بودن یا فعل انسان بودن، است.

در این جا باید روشن شود که امر بین امرین، دربارهٔ رزق حرام، چیست؟ تا روشن شود که مؤاخذه درباره تحصیل رزق حرام چگونه خواهد بود؟ و عدالت خداوند در روز قیامت در این باره چگونه خواهد بود؟

پاسخ: کسی که رزق حرام را به دست آورده، آن را بر اساس امر بین امرین به دست آورده است و بر اساس امر بین امرین نیز مؤاخذه خواهد شد.

همچنان که: کسی که یک عمل نیک انجام داده، آن را بر اساس امر بین امرین انجام داده است و بر اساس امر بین امرین ثواب آن را دریافت خواهد کرد.

مشکل بزرگ این است که هر دو بزرگوار پیش از آن که چیزی را که امر بین امرین، نامیده می شود، توضیح دهند، دربارهٔ رزق حرام بحث می کنند. که باز باید کتاب «دو دست خدا» را برای چندمین بار معرفی کنم.

علامه مجلسی به همان مقدار که در باب قضا و قدر بحث کرده، در این جا نیز بحث کرده است. اما علامه طباطبائی اساساً از دایرهٔ بحث خارج می شود.

و آن چه در این جا مرقوم فرموده مقدماتی است که شیعه و معتزله در آن، نظر مشترک دارند و اختلافی در میان شان نیست یعنی هر دو مذهب آن را می پذیرند، فرق میان شان در «ذی المقدّمه» است که علامه هرگز وارد آن نشده است.

شیعه از این مقدمات به امر بین امرین می رسد. و معتزله با همین مقدمات به تفویض و خودسر بودن انسان می رسد. و نتیجهٔ بینش معتزلیان این می شود که خداوند از بخشی از ملک خود، کنار کشیده است.

مشروح این بحث سنگین و پیچیده و حلّ آن، در کتاب مذکور.

۷۲

خیر، مخلوق خدا است. آیا شرّ نیز مخلوق خدا است؟

ج۵ ص۱۶۱ و ۱۶۲.

متن حدیث: ۲۳- سن: الْبَزَنْطِیُّ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(ع) قَالَ مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ یَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ فَقَدْ کَذَبَ عَلَی اللَّهِ وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْخَیْرَ وَ الشَّرَّ إِلَیْهِ فَقَدْ کَذَبَ عَلَی اللَّهِ

متن کلام علامه طباطبائی(ره): الخیر موجود مخلوق من غیر شک و أما الشر فلیس بموجود ولا مخلوق بالاصالة و إنما یتحقق بالعرض و بمقایسة شئ إلی شئ نحوا من المقایسة، و الدلیل علی ذلک قوله تعالی: «و الله خالق کل شئ» الایة و قوله: «الذی أحسن کل شئ خلقه» الایة حیث عدّ کل شئ خلقا لنفسه ثم عده حسنا غیر سئ، و قال تعالی: ما أصابک من سیئة فمن نفسک الایة فعدّ بعض الاشیاء کالبلایا و الامراض سیئات و ذکرها بالمساءة، مع أنها من حیث وجودها و خلقها حسنة فلیست مساءتها إلا من جملة العرض و المقایسة.

فالاشیاء أعم من الخیرات و الشرور من حیث وجودها و خلقها مستندة الیه تعالی کما ذکر فی خبر المحاسن رقم ۲۱ وکذلک مع المقایسة إذا کان الاستناد أعم مما بالذات و بالعرض و الشرور من حیث هی شرور لا تستند إلیه تعالی بالاصالة کما ذکر فی هذا الخبر.

ترجمهٔ حدیث: امام صادق (ع) فرمود:کسی که گمان کند خداوند به ناهنجاری ها (گناهان) امر کرده است، پس بتحقیق بر خداوند دروغ بسته است. و هر کس که گمان کند خیر و شرّ در دست خود اوست، پس بتحقیق بر خداوند دروغ بسته است.

ترجمهٔ سخن علامه طباطبائی(ره): خیر، موجود است و مخلوق است بدون شک. و امّا شرّ، به طور بالاصاله نه موجود است و نه مخلوق. و غیر از این نیست که شرّ محقق می شود بالعرض و با مقایسهٔ چیزی بر چیز دیگر؛ که نحوی از مقایسه است.

و دلیل بر این (که شرّ بالاصاله موجود و مخلوق نیست) گفتهٔ خداوند متعال است که می فرماید: «اللَّهُ خالِقُ کُلِّ شَیْءٍ[۲۳۸]». و نیز می فرماید: «الَّذی أَحْسَنَ کُلَّ شَیْءٍ خَلَقَه[۲۳۹]». که (در آیه اول) همهٔ مخلوقات را مخلوق خودش شمرده است. سپس (در آیه دوم) همهٔ مخلوقاتش را حَسَن (زیبا و نیکو) شمرده که نکوهیده نیستند.

و نیز فرموده است:«وَ ما أَصابَکَ مِنْ سَیِّئَة فَمِنْ نَفْسِک[۲۴۰]». پس برخی از اشیاء مانند بلاها و بیماری ها را سیئات شمرده و آن ها را «نکوهیده ها» نامیده است. در حالی که آن ها از حیث وجودشان و خلقت شان، حسنه هستند.

پس بدی و نکوهیدگی شان، نیست مگر از جملهٔ عَرَض و مقایسه.

بنابراین، اشیاء اعم از خیرها و شرّها از حیث وجودشان و خلق شان به خداوند متعال مستند هستند. همان طور که در حدیث محاسن شماره ۲۱ ذکر شده است، و چنین است اگر استناد به خدا اعم از بالذات و بالعرض باشد.

---

[۲۳۸] آیه ۱۶، سوره رعد.- و آیه ۶۲، سوره زمر.
[۲۳۹] آیه ۷، سوره سجده.
[۲۴۰] آیه ۷۹، سوره نساء.

و شرّها از حیث این که شرّ هستند به طور بالاصاله به خداوند متعال مستند نمی شوند. همان طور که در این حدیث آمده.

بررسی: ۱- درباره «حَسَن» و «سیّئ»: اگر (مثلاً) علی(ع) به اعدام کسی حکم کرده، کار علی(ع) حسن است. و اگر هر قاضی عادل این کار را بکند کارش حَسَن است، در عین حال موضوع حکم او «سیّئه» است؛ خداوند می فرماید: «جَزاءُ سَیِّئَةٍ سَیِّئَةٌ مِثْلُها[۲۴۱]». یعنی شخص خوب و عادل کار خوبی را انجام داده که سیئه را با سیئه مکافات کرده است.

حاکم عادلی که شمشیر را برداشته و گردن یک قاتل را زده، کارش سیّئه است نه حسنه، سیئه ای است که در مقابل سیئه به عنوان مکافات محقق شده است. کدام عاقل می تواند اعدام و قتل را حسنه بنامد.

باصطلاح، اتفاقاً قضیّه بر عکس است: اعدام آن شخص، سیّئه ای است که حسن بودن آن بالعرض است. و آیه به طور نصّ آن را سیّئه شمرده است، و همچنین آیه «وَ **مَنْ جاءَ بِالسَّیِّئَةِ فَلا یُجْزی إِلاَّ مِثْلَها**[۲۴۲]» و آیه «**وَ الَّذینَ کَسَبُوا السَّیِّئاتِ جَزاءُ سَیِّئَةٍ بِمِثْلِها**[۲۴۳]» و آیه «**مَنْ عَمِلَ سَیِّئَةً فَلا یُجْزی إِلاَّ مِثْلَها**[۲۴۴]».

۲- هیچکدام از این دو سیّئه، نسبی نیستند، هر دو واقعاً سیّئه هستند به طور مساوی.

۳- اما آیه «اَلَّذی أَحْسَنَ کُلَّ شَیْءٍ خَلَقَهُ» نمی گوید که خداوند چیز سیّئی نیافریده، بل می فرماید: سیّئ ها را نیز در سیّئ بودن شان، خوب، احسن و بر اساس حکمت آفریده است؛

---

[۲۴۱] آیه ۴۰ سوره شوری.
[۲۴۲] آیه ۱۶۰ سوره انعام.
[۲۴۳] آیه ۲۷ سوره یونس.
[۲۴۴] آیه ۴۰ سوره غافر.

در آفریدن سیّئ ها کار بد یا کار ناقص، یا به اصطلاح مردم کوچه و بازار به طور «گُتره» نیافریده بل با حساب و کتاب و بر اساس حکمت آفریده است.

۴– اما آیه «ما أَصابَکَ مِنْ سَیِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِک» اتفاقاً بر علیه سخن مرحوم طباطبائی است. همان طور که خود آن مرحوم در مبحث شماره ۷۰ گفت: رحمت مقدم بر اعطای آن به بنده است و رحمت قبلاً وجود دارد سپس به بنده می رسد. ما نیز در این جا همان سخن را می گوئیم: آیه دلالت دارد که سیّئه قبلاً هست سپس به بنده می رسد. پس سیّئه هم موجود است و هم مخلوق.

و اما عبارت «فمن نفسک»، و این از شخصیتی مانند مرحوم طباطبائی شگفت است که توجه نکرده «جارو مجرور= من نفسک» به فعل «اصابک» متعلق است و هیچ ادیبی غیر از این را صحیح نمی داند.

یعنی علّت «اصابت» در نفس خود بنده است. نه سیّئ بودن سیئه.

۵– همین طور نیز علامه در حدیث مورد بحث، در «ارجاع ضمیر» در عبارت «وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْخَیْرَ وَ الشَّرَّ إِلَیْه»، دچار عدم توجه شده است. ضمیر «الیه» به «مَن» بر می گردد. نه به «الله» که در عبارت پیشین است. می گوید: خیر و شرّ در دست خدا است نه در اختیار بنده. که اگر در اختیار بنده باشد، همان باور معتزله می شود که انسان را در خیر و شرّ زندگیش کاملاً مفوّض و به سرخود رها شده می دانند.

بدین سان مرحوم طباطبائی از توجّه به دو قاعدهٔ روشن و مسلّم ادبی، باز مانده است. ارجاع ضمیر به مرجع دور، از فصاحت و بلاغت به کنار است، مگر در موردی که دلیل آن را اقتضاء کند. و در حدیث مورد بحث، هیچ دلیلی وجود ندارد و امام(ع) به راحتی می توانست بگوید: «وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْخَیْرَ وَ الشَّر إِلَی اللَّه فَقَدْ کَذَبَ عَلَی اللَّه».

۶- توجه ندارد که اگر ضمیر «الیه» به «الله» برگردد، در این صورت نه خیر موجود و مخلوق می شود نه شرّ. زیرا در این صورت هر دو از خداوند سلب می شوند.

۷- طباطبائی(ره) میان دو حدیث فرق می گذارد و می فرماید: حدیث محاسن که به شماره ۲۱ آمده یک معنی دارد و این حدیث یک معنی دیگر.

اینک متن حدیث شماره ۲۱: سن: الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ عَنْ دَاوُدَ بْنِ سُلَيْمَانَ الْجَمَّالِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(ع) وَ ذُكِرَ عِنْدَهُ الْقَدَرُ وَ كَلَامُ الاسْتِطَاعَةِ فَقَالَ هَذَا كَلَامٌ خَبِيثٌ أَنَا عَلَى دِينِ آبَائِي لَا أَرْجِعُ عَنْهُ، الْقَدَرُ حُلْوُهُ وَ مُرُّهُ مِنَ اللَّهِ وَ الْخَيْرُ وَ الشَّرُّ كُلُّهُ مِنَ اللَّهِ.

ترجمه: شنیدم از امام صادق(ع)- در آن حال که در حضورش سخن از قَدَر و کلام استطاعت[۲۴۵]، آمد- فرمود: این کلام خبیث، است. و من در دین پدران خود هستم و از آن بر نمی گردم؛ قَدَر: شیرینش و تلخش از خدا است. خیر و شرّ همگی از خدا است.

این حدیث که به طور نصّ می گوید خیر و شرّ از خدا است، با نصّ ترین نص می گوید: شیرینی و تلخی قَدَر نیز از خدا است. یعنی آن چه که علامه آن را محصول مقایسه می داند، امام صادق(ع) آن را نیز بالاصاله مخلوق خدا می داند.

علامه می فرماید: در حدیث محاسن، با صرف نظر از این که خیر وجود واقعی دارد و شرّ وجود بالعرض دارد، هر دو را به خدا مستند می کند. اما معلوم نیست دلیل ایشان بر این «صرف نظر» چیست؟

تنها دلیلی که به نظر ایشان رسیده ارجاع ضمیر در «الیه» به «الله» است. که گفته شد اولاً خلاف قواعد ادبی است. و ثانیاً در آن صورت هم خیر و هم شرّ هر دو به خداوند مستند نمی شوند، نه فقط شرّ. و چرا ایشان به این بدیهی توجه نکرده واقعاً جای شگفتیِ شگفت تر، است.

---

[۲۴۵] دربارهٔ استطاعت، در مباحث پیشین، بحث شده است.

در این جا لازم است حدیث های شماره ۱۸، ۱۹ و ۲۰ نیز مورد توجه قرار گیرند:

۱۸- سن: ابْنُ مَحْبُوبٍ وَ عَلِیُّ بْنُ الْحَكَمِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهْبٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(ع) يَقُولُ إِنَّ مِمَّا أَوْحَى اللَّهُ إِلَى مُوسَى وَ أَنْزَلَ فِی التَّوْرَاةِ أَنِّی أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا خَلَقْتُ الْخَلْقَ وَ خَلَقْتُ الْخَيْرَ وَ أَجْرَيْتُهُ عَلَى يَدَیْ مَنْ أُحِبُّ فَطُوبَى لِمَنْ أَجْرَيْتُهُ عَلَى يَدَيْهِ وَ أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا خَلَقْتُ الْخَلْقَ وَ خَلَقْتُ الشَّرَّ وَ أَجْرَيْتُهُ عَلَى يَدَیْ مَنْ أُرِيدُ فَوَيْلٌ لِمَنْ أَجْرَيْتُهُ عَلَى يَدَيْه.

۱۹- سن: أَبِی عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ(ع) يَقُولُ إِنَّ فِی بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِی كُتُبِهِ إِنِّی أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا خَلَقْتُ الْخَيْرَ وَ خَلَقْتُ الشَّرَّ فَطُوبَى لِمَنْ أَجْرَيْتُ عَلَى يَدَيْهِ الْخَيْرَ وَ وَيْلٌ لِمَنْ أَجْرَيْتُ عَلَى يَدَيْهِ الشَّرَّ وَ وَيْلٌ لِمَنْ قَالَ كَيْفَ ذَا وَ كَيْفَ ذَا.

۲۰- سن: مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ أَبِی عُبَيْدٍ وَ عَمْرٍو الْأَفْرَقِ الْخَيَّاطِ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ كُلُّهُمْ عَنْ أَبِی عُبَيْدَةَ الْحَذَّاءِ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ(ع) قَالَ إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ أَنَا إِلَهٌ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا خَالِقُ الْخَيْرِ وَ الشَّرِّ وَ هُمَا خَلْقَانِ مِنْ خَلْقِی فَطُوبَى لِمَنْ قَدَّرْتُ لَهُ الْخَيْرَ وَ وَيْلٌ لِمَنْ قَدَّرْتُ لَهُ الشَّرَّ وَ وَيْلٌ لِمَنْ قَالَ كَيْفَ ذَا.

شاید در تاریخ بشر سخنی نصّ تر از این حدیث ها، نباشد. و اگر این ها قابل تاویل باشند در آن صورت هیچ سخنی در جهان نبوده و نیست که نصّ باشد.

لطف علامه در این جا برای ارسطوئیان و صدرویان گل کرده و می خواهد با صرف نظر از آیات، و احادیث، به وسیله این تک حدیث، آن هم با تاویل عجیب و غریب، و نیز با عدم توجه به قواعد ادبی، اعتقاد آنان را مثلاً مستدل کند که می گویند: مخلوق از وجود خود خداوند صادر شده، و چون در ذات خداوند شرّی نیست پس شرّ، موجود و مخلوق نیست در حالی که اساس این اعتقادشان که بنای اصلی همه بینش شان است، نادرست است. هیچ چیزی

از وجود خدا صادر نشده نه خیر و نه شرّ بل همه چیز و هر خیر و هر شرّ را خداوند آفریده است و آن پدیدهٔ اولیّهٔ کائنات را نیز «ایجاد» کرده و آن را از چیزی خلق نکرده است. به شرحی که در مباحث پیشین گذشت.

۷۳

در بارهٔ آیهٔ «أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ[۲۴۶]»

بحثی میان سید مرتضی(ره)، مجلسی(ره) و طباطبائی(ره)

ج۵ ص۲۰۵ تا۲۰۷.

متن حدیث: سن: عَلِيُّ بْنُ الْحَكَمِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ(ع) فِي قَوْلِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ فَقَالَ يَحُولُ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ أَنْ يَعْلَمَ أَنَّ الْبَاطِلَ حَقٌّ.

متن سخن علامه مجلسی(ره): بيان: أي يهديه إلى الحق.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): لا يخفى أن جميع ما ذكر من هذه الوجوه إنما هو للفرار من نسبة فعل القبيح إليه تعالى فان الحيلولة و المكر و الامر بالمعصية و بالجملة كل ما هو إضلال بوجه قبيح من الحكيم فلا ينسب إليه تعالى؛ إلا أن ظاهر الكتاب أن جميع ذلك منه تعالى فيما نسب إليه من قبيل المجازاة على المعاصي قال تعالى: «و ما يضلّ به إلا الفاسقين» و قال: «فلمّا زاغوا أزاغ الله قلوبهم» و لا يقبح الاضلال و كل ما يرجع إليه إذا كان بعنوان المجازاة كما لا يخفى.

---

[۲۴۶] آیه ۲۴ سوره انفال.

ترجمۀ حدیث: امام صادق(ع) در تفسیر آیه «**وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ**[۲۴۷]» فرمود: خداوند حائل می شود میان انسان و میان این که باطل را حق بداند.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): یعنی او را به سوی حق هدایت می کند.

سپس مجلسی(ره) کلام مرحوم سید مرتضی را نقل می کند که خلاصه آن چنین است: می گوید: سید مرتضی در کتاب «غرر و درر» گفته است در تفسیر این آیه چند وجه است:

۱- مراد از «حائل شدن خدا» این است که خداوند به وسیله مرگ میان شخص و قلب او حائل می شود. در این صورت، آیه در مقام تشویق مردم به طاعات است پیش از آن که مرگ به سراغ شان بیاید.

۲- ممکن است مراد این باشد که خداوند با زایل کردن عقل کسی میان او و قلبش حائل می شود.

۳- شاید مراد مبالغه ای است از این که خداوند به بندگانش خیلی نزدیک است.

۴- گفته شده: مومنین از کثرت دشمنان و قلّت خودشان می اندیشیدند، در قلب شان ترس حاصل می شد. خداوند با این آیه می فرماید: خدا میان شخص و قلب او حائل می شود و ترسش را به احساس امنیّت مبدل می کند. و در دل دشمنان ایجاد ترس و خواری می کند.

۵- و ممکن است در آیه وجه پنجمی نیز باشد: خداوند با تشریع شریعت؛ امر و نهی، وعده و وعید، میان انسان و قلب او حائل می شود تا قبایح را انجام ندهند.

آن گاه مجلسی(ره) می گوید: ممکن است حائل شدن خدا به صورت هدایت ها و الطاف خاصّه باشد علاوه بر امر و نهی (یعنی ممکن است مراد الطاف خفیّه باشد که بنده اش را از درون قلب، هدایت کند= توفیق)، احتمال دارد که این توفیق، مخصوص بندگان مقرّب باشد

---

[۲۴۷] همان.

که خداوند قلب آنان را در اختیار گرفته و با الطافش بر آن مسلّط است و در آن ها تصرّف می کند به طوری که نمی خواهند مگر آن چه را که خدا بخواهد....

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): روشن است که همهٔ این وجوه که (مجلسی از خود و از سیّد مرتضی) آورده، تنها به خاطر فرار از «نسبت دادن فعل قبیح به خداوند» است. زیرا که حائل شدن، مکر، امر به معصیت، و بالجمله هر آن چه به نوعی گمراه کردن است، از شخص حکیم، قبیح است، پس نباید به خداوند متعال نسبت داده شود.

لیکن ظاهر قرآن این است که همهٔ این گونه نسبت ها که به خداوند داده شده، از قبیل «مجازات بر گناهان» است. همان طور که می فرماید: «**وَ ما يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفاسِقِينَ**[۲۴۸]» و فرموده است: «**فَلَمَّا زاغُوا أَزاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُم**[۲۴۹]».

بنابراین، گمراه کردن، و هر آن چه به گمراه کردن بر می گردد، اگر به عنوان مجازات باشد، قبیح نیست. چنان که این مطلب روشن است.

بررسی: روشن است که مرحوم طباطبائی نه به بیان مجلسی(ره) توجه کرده و نه به سخن سید مرتضی(ره). آن دو به هیچوجه در این جا در مقام توجیه و توضیح انتساب مکر، اضلال و... به خداوند نیستند. و هر کس می داند که این انتساب ها همگی روی خط مجازات است. حتی گاهی افراد عوام نیز مثلاً می گویند: فلانی به قدری مردم آزاری کرد تا خداوند به حدی گمراهش کرد که خودش به دست خودش، خودش را تباه کرد.

وقتی که عوام معنی انتساب اضلال به خدا را می داند، چگونه ممکن است دو دانشمند بزرگ آن را نفهمند و به دنبال این همه توجیهات بروند؟! موضوع بحث این دو بزرگوار چیز دیگر است: آیه می گوید: خداوند میان انسان و قلبش حائل می شود.

---

[۲۴۸] آیه ۲۶ سوره بقره.

[۲۴۹] آیه ۵ سوره صفّ.

پرسش این است: آیا خداوند با ذات مقدس خود، حائل می شود، یا با فعلش؟-؟ بدیهی است که صیغهٔ فعل مضارع «یحول» دلالت ظاهری دارد که با ذات مقدسش حائل می شود. و این با اصول اعتقادی و با توحید سازگار نیست. بنابراین باید آیه تأویل شود و گفته شود که: با فعلش حائل می شود.

اکنون نوبت می رسد بر این که: این فعل چیست. مرحوم سید مرتضی و مرحوم مجلسی روی هم رفته، پنج نوع فعل را شمرده اند: میراندن، ازالهٔ عقل، تبدیل خوف به امن و بالعکس، هدایت های تشریعی با امر و نهی، و الطاف ویژه که موفق کردن باشد.

و یک وجه دیگر نیز گفته اند که فعل نیست، بیان واقعیت است: که مراد از حائل شدن، مبالغه در نزدیک بودن خدا به بندگان باشد.

که مجموعاً شش وجه می شود.

مرحوم طباطبائی می بایست در این موضوع بحث می کرد، بر وجوه ششگانه می افزود، یا برخی از آن ها را ردّ می کرد. یا اساساً یک نظر دیگری می داد. و در موضوعی که برای هر اهل علم واضح است، به توضیح واضحات نمی پرداخت. متاسفانه توجه لازم را نکرده است.

۷۴

بحثی در «استدراج»

ج۵ ص۲۱۵.

متن و ترجمهٔ آیه ها: ۱- «وَ الَّذینَ کَذَّبوا بِآیاتِنا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَیْثُ لا یَعْلَمُونَ[۲۵۰]»: آنان که آیه های ما را تکذیب می کنند، با استدراج گرفتار و مجازات شان خواهیم کرد.

۲- «فَذَرْنی وَ مَنْ یُکَذِّبُ بِهذَا الْحَدیثِ سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَیْثُ لا یَعْلَمُونَ[۲۵۱]»: من را با آنان که این سخن را تکذیب می کنند، واگذار؛ آنان را با استدراج از جائی که نمی دانند، گرفتار و مجازات خواهیم کرد.

متن سخن علامه مجلسی(ره): و قیل معناه کلّما جدّدوا خطیئة جدّدنا لهم نعمة.

وَ رُوِیَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(ع) أَنَّهُ قَالَ إِذَا أَحْدَثَ الْعَبْدُ ذَنْباً جُدِّدَ لَهُ نِعْمَةٌ فَیَدَعُ الِاسْتِغْفَارَ فَهُوَ الِاسْتِدْرَاجُ. و لا یصح قول من قال إن معناه یستدرجهم إلى الکفر و الضلال لأن الآیة

---

[۲۵۰] آیه ۱۸۲ سوره اعراف.

[۲۵۱] آیه ۴۴ سوره قلم.

وردت فی الکفار و تضمنت أنه یستدرجهم فی المستقبل فإن السین یختص المستقبل و لأنه جعل الاستدراج جزاء علی کفرهم و عقوبة فلا بدّ أن یرید معنی آخر غیر الکفر.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): فیه ان الکفر کالایمان ذو مراتب قال تعالی: «ثم کفروا ثم ازدادوا کفرا» الایة فالمعنی: ان الله یخرجهم من کفر إلی کفر هو أشد منه، و ما ذکره فی الروایة لا ینافیه.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): (توضیح: پس از شمردن چند معنی برای استدراج می گوید:) گفته شده «سَنَسْتَدْرِجُهُمْ» یعنی: هر بار که گناه جدیدی را مرتکب شوند، نعمت جدیدی به آنان خواهیم داد.

و از امام صادق(ع) روایت شده که فرمود: وقتی که بنده گناه جدیدی را مرتکب شود، نعمت جدیدی به او داده می شود و او توبه و استغفار را فراموش می کند. و این است استدراج.

کسی که می گوید: «استدراج یعنی خداوند کافران را درجه، درجه به سوی کفر و گمراهی می برد» سخنش صحیح نیست. زیرا آیه دربارۀ کفار آمده و می گوید آنان را در آینده استدراج خواهد کرد. چون حرف «س» مخصوص مستقبل و آینده است. و آیه استدراج را جزای کفرشان، و عقوبتی برای شان، قرار داده است. پس لابد معنائی غیر از خود کفر دارد. توضیح: می فرماید: در این جا دو چیز هست: یکی کفر و دیگری استدراج که مجازات همان کفر است. بنابراین استدراج غیر از کفر است.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): در این استدلال (مرحوم مجلسی) اشکال هست: کفر مانند ایمان دارای مراتب است (یعنی کفر دارای درجات است و می تواند درجه پسین

آن جزای درجه پیشین باشد و دلیل مدرّج بودن کفر) سخن خدا است که می فرماید: «**ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدادُوا كُفْراً**[۲۵۲]».

بنابراین، استدراج یعنی خداوند آنان را از درجه ای از کفر به درجهٔ اشد تر از آن، می رساند.

و آن چه در روایت از امام صادق(ع) آمده با این معنی منافات ندارد.

توضیح: یعنی سخن امام صادق(ع) که می فرماید «خدا نعمتش می دهد و او استغفار را فراموش می کند» منافاتی با این معنی ندارد و هر دو در یک بستر هستند.

بررسی: روشن است که حق با علامه طباطبائی است. و علامه مجلسی توجه لازم را نکرده است.

---

[۲۵۲] آیه ۱۳۷ سوره نساء.

۷۵

بحثی در «عالم ذرّ» و حجاب

ج۵ ص۲۲۳.

متن حدیث: سن: أَبِی عَنْ فَضَالَةَ عَنْ جَمِیلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(ع) فِی قَوْلِ اللَّهِ وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنِی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلى أَنْفُسِهِمْ قَالَ کَانَ ذَلِکَ مُعَایَنَةَ اللَّهِ فَأَنْسَاهُمُ الْمُعَایَنَةَ وَ أَثْبَتَ الْإِقْرَارَ فِی صُدُورِهِمْ وَ لَوْ لَا ذَلِکَ مَا عَرَفَ أَحَدٌ خَالِقَهُ وَ لَا رَازِقَهُ وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَیَقُولُنَّ اللَّهُ.

متن سخن علامه مجلسی(ره): بیان: المعاینة مجاز عن المواجهة بالخطاب أی خلق الکلام قبالة وجههم فنسوا تلک الحالة و ثبتت المعرفة فی قلوبهم.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): قد تقدم فی أخبار الرؤیة و جوامع التوحید من کتاب التوحید ما یظهر به معنی هذه المعاینة و هو العلم الیقینی بالله سبحانه من غیر وساطة تفکر عقلی و تصور خیالی أو وهمی أو اتصال حسی و من غیر لزوم تجسیم أو تحدید فارجع و تأمل. و لا یخلو موجود ذو شعور بل موجود مخلوق عن هذا العلم فلا حجاب بینه و بین خلقه کما فی الروایات.

ترجمهٔ حدیث: امام صادق(ع) در تفسیر آیه «**وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلی أَنْفُسِهِم**[۲۵۳]» فرمود: این با «دیدار خداوند» بود. سپس خداوند دیدار را از یادشان برد و اقرار (بر وجود خدا) را در سینه های آنان ثابت نگه داشت، و اگر این نبود، هیچ کس خدایش را و رازقش را نمی شناخت. و همین است سخن خدا که می فرماید: «**وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ**[۲۵۴]»: اگر از آنان بپرسی چه کسی خلق شان کرده، خواهند گفت: خدا.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): بیان: مراد از معاینه (دیدار)، معنی مجازی است؛ یعنی خداوند در پیش روی آنان کلام را آفرید و آنان با کلام مواجه شدند. سپس مواجهه با کلام را فراموش کردند و تنها شناخت خدا در قلب شان ماند.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): در حدیث های «رؤیت» و باب «جوامع توحید» از کتاب توحید، مطلبی که به وسیله آن معنای این «معاینه»، روشن می شود گذشت[۲۵۵]. و آن عبارت است از علم یقینی به خداوند سبحان، بدون واسطهٔ تفکّر و تصوّر خیالی یا وهمی، یا اتصال حسّی. و بدون این که تجسیم یا تحدید خدا را لازم گرفته باشد. پس به آن جا مراجعه کن و تأمل کن.

و هیچ موجودی دارای شعور بل هیچ موجود مخلوق (اعم از با شعور و بی شعور) از این علم خالی نیست. پس میان خدا و خلقش حجابی نیست، همان طور که در روایت نیز آمده است.

بررسی: در مبحث شماره ۴۱ و نیز ۴۲، حدیث ها و کلام هر دو بزرگوار، بررسی شد.

---

[۲۵۳] آیه ۱۷۲ سوره اعراف.

[۲۵۴] آیه ۸۷ سوره زخرف.

[۲۵۵] بحار، ج۳ ص۳۲۷ و۳۲۸- و: ج۴ ص۳۶ و۳۷- و درهمین دفتر، مبحث شماره ۴۱ و ۴۲.

اما در این جا: علامه مجلسی عهدی را که در «عالم ذرّ» گرفته شده، یک ماجرائی می داند که فقط مخصوص بنی آدم است. و حق با اوست. زیرا آدم و بنی آدم از پدیده های اخیر جهان هستند و این بدیهی است. و آن علمی که علامه طباطبائی می گوید یک علم عام است که بقول خودش «هیچ موجود مخلوق» فاقد آن نیست: همه اشیاء و ذرات کائنات از آغاز خلقت، آن علم را داشته اند؛ یعنی پیش از آن که آدم به وجود بیاید، ذرات خاکی که او را از آن آفریدند، و عصارهٔ آن خاک، و همچنین روح آدم و هر چیزی که آدم از آن ها آفریده شده قبلاً آن علم را داشته اند. و تعلیم یا ایجاد آن علم در عالم ذرّ، تحصیل حاصل می شود. و حتی اگر به صورت تحصیل حاصل یا به هر معنی دیگر باشد، باز یک ماجرای ویژه است نه تکرار آن چه قبلاً بوده است. بل ماجرائی بوده مخصوص انسان.

این مسئله وقتی بهتر شناخته می شود که چگونگی و چیستی عالم ذرّ و معنای آیه، به طور کامل روشن شود. به ویژه معنی کلمه «ظهور هم» که به معنی «ظاهر شدن شان» است نه به معنی «پشت و ستون فقرات شان». که در کتاب «تبیین جهان و انسان[۲۵۶]» شرح داده ام و دراین جا نیز اشاره ای خیلی مختصر می شود:

انسان ها دوبار خلق شده اند یعنی دو مرحله از خلقت را دارند:

۱- بار اول باصطلاح بذرشان به صورت ذراتی خیلی ریز که درخاک، دریاها و هوا پخش بودند، ذراتی که دستکم دارای حیات نباتی بودند؛ مانند دانه های حبوبات و یا مانند چیزی ریزتر (خیلی ریزتر) از دانه های کنجد. که روح نباتی از قبیل روح نباتی یک دانهٔ گندم داشتند اما هنوز فاقد روح غریزه و روح فطرت، بودند. خداوند در آن مراسم روح فطرت را نیز به طور موقت به آنان داده و عهد گرفته است. پس از آن، ذره های مذکور

[۲۵۶] تبیین جهان و انسان، بخش انسان شناسی اول، سایت بینش نو www.binesheno.com

همچنان در خاک، دریا، هوا و همهٔ محیط این کره زمین هستند که به تدریج از طریق تغذیه به بدن افراد وارد شده و در رحم قرار می گیرند و پس از مدتی روح و حیات غریزی (حیوانی) را دریافت می کنند، و درچهار ماهگی روح فطرت (روح انسانی) را دریافت می نمایند.

در یک قطره از نطفه هزاران ذرّه از آن ذرات موجود است که گاهی تنها یکی و گاهی دو تا و برای برخی خوشبخت ها(!) هفت عدد از آن ذرات به جنین تبدیل می شوند. بقیه باز بر محیط کرهٔ زمین بر می گردند.

هر کدام از این گزاره ها، دلیل حدیثی و مدرکی از مکتب اهل بیت(ع) دارند که در این جا از شرح آن ها خود داری می شود. یکی از این حدیث ها عنوان مبحث شماره ۷۶ است.

و علامه طباطبائی در تفسیر المیزان نیز دربارهٔعالم ذرّ، مشکل دارد. زیرا توجه نفرموده است که اساساً عالم ذرّ یک بحث مادّی است که باید بحث به محور آن نیز یک بحث «حیات و حیاتمند شناسی» و «زیست شناسی» باشد.

علامه مجلسی این ماجرا را یک ماجرای ویژه می داند و می خواهد گفتمان میان خدا و آن ذرّات را– که چگونه خدائی که نه دیده می شود و نه صوت دارد، با آن ذرّات گفتگو کرد؟– بیان کند.

آن علمی که علامه طباطبائی می گوید، بقول خودش نه از طریق حس است و نه از طریق تفکر و... اما آیه صریح است که یک گفتمانی در آن میان بوده، علامه مجلسی آن را بر «خلق صوت» و «مواجههٔ آن صوت با ذرات» تاویل می کند. اما علامه طباطبائی، اصل و اساس آن مراسم ویژه را واصل و اساس گفتمان را به وسیله تاویل، کنار می گذارد.

علمی که در نظر مرحوم طباطبائی است پیام آیه های «یُسَبِّحُ لِلَّهِ ما فِی السَّماواتِ وَ ما فِی الْأَرْض[۲۵۷]» و «سَبَّحَ لِلَّهِ ما فِی السَّماواتِ وَ ما فِی الْأَرْض[۲۵۸]» و امثال شان، است. و عهد عالم ذرّ غیر از آن و علاوه بر آن است؛ امتیازی است که انسان دارد.

موضوع «عالم ذرّ» در مبحث شماره ۷۷و ۷۸ نیز پیگیری خواهد شد.

---

[۲۵۷] آیه ۱ سوره جمعه.

[۲۵۸] آیه ۱ سوره حشر.

۷۶

شناخت خدا، موهبتی است یا اکتسابی؟-؟

ج۵ ص۲۲۴.

متن سخن علامه مجلسی(ره): ثم اعلم أن أخبار هذا الباب و کثیرا من أخبار الأبواب السابقة تدل على أن معرفة الله تعالى بل معرفة الرسول و الأئمة صلوات الله عليهم و سائر العقائد الدينية موهبيّة و ليست بكسبيّة و يمكن حملها على كمال معرفته أو المراد أنه تعالى احتج عليهم بما أعطاهم من العقول و لا يقدر أحد من الخلق حتى الرسل على هداية أحد و تعريفه أو المراد أن المفيض للمعارف هو الرب تعالى و إنما أمر العباد بالسعى فى أن يستعدوا لذلک بالفکر و النظر كما يشير إليه خبر عبد الرحيم أو يقال هى مختصة بمعرفة غير ما يتوقف عليه العلم بصدق الرسل فإن ما سوى ذلک إنما نعرفه بما عرّفنا الله على لسان أنبيائه و حججه صلوات الله عليهم أو يقال المراد بها معرفة الأحكام الفرعية لعدم استقلال العقل فيها أو المعنى أنها إنما تحصل بتوفيقه تعالى للاكتساب. هذا ما يمكن أن يقال فى تأويلها مع بُعد أكثرها.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): لا يخفى أن الارادة التى هى مناط الاختيار لا تتعلق بشئ الاّ عن تصور و تصديق سابق اجمالا أو تفصيلا فمن المحال أن يتعلق الارادة باصل المعرفة و العلم فيكون اختياريا من صنع العبد كافعال الجوارح و هذا هو الذى تذكره

الروایات. و اما تفاصیل العلم و المعرفة فهی کسبیة اختیاریة بالواسطة بمعنی أن الفکر فی المقدمات یجعل الانسان مستعدّاً لافاضة النتیجة منه تعالی، و العلم مع ذلک لیس فعلا من افعال الانسان، و لتفصیل الکلام محل آخر یرجع إلیه.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): سپس بدان: حدیث های این باب و حدیث های زیادی از ابواب پیشین، دلالت دارند که «معرفت خدا بل معرفت رسول و ائمّه- صلوات الله علیهم- و دیگر عقاید دینی» موهبتی هستند نه اکتسابی.

و می توان پیام این حدیث ها را بر یکی از وجوه زیر تفسیر کرد:

۱- یعنی کمال معرفت، اکتسابی نیست.

۲- خداوند با عقل هائی که به بندگان داده، حجت را بر آنان تمام کرده است. و هیچ کسی توان هدایت فرد دیگر را ندارد حتی پیامبران.

۳- آن که معرفت ها را افاضه می کند، خداوند است. و این که بندگان بر کوشش در به دست آوردن معرفت، مامور شده اند. برای این است که به وسیله تفکّر و اندیشه، برای آن معرفت موهبتی، آماده شوند. همان طور که حدیث عبدالرحیم[۲۵۹] به آن اشاره دارد.

۴- یا گفته شود: موضوع این حدیث ها فقط آن معرفت است که به دست آوردن آن متوقف به تصدیق انبیاء نیست. [مثلاً بت پرستان نیز می دانستند که خداوند هست]. زیرا معرفت بیش از آن را به وسیله آن چه انبیاء به ما یاد داده اند، به دست می آوریم که خداوند با زبان پیامبران و حجج خود (صلوات الله علیهم) به ما یاد می دهد.

۵- گفته شود: مراد از این حدیث ها شناختن احکام فرعی فقهی است. زیرا که عقل دربارۀ آن ها نمی تواند به طور مستقل کار کند.

---

[۲۵۹] حدیث شماره ۳، از همین باب- بحار، ج۵ ص۲۲۱.

۶- معنی این حدیث ها این است که معرفت تنها با توفیق خداوند متعال با اکتساب حاصل می شود.

این وجوهی است که می توان در تأویل این حدیث ها گفت. با این که اکثرشان، بعید به نظر می رسند.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): مخفی نماند: اراده ای که مناط اختیار است، به چیزی متعلق نمی شود مگر بر اساس تصور و تصدیقی که پیش از اراده باشد، خواه اجمالاً و خواه تفصیلاً. بنابراین تعلق اراده به اصل معرفت و علم، محال است. پس اصل معرفت و علم، چیز اختیاری نیست تا فعل بندگان باشد و مانند دیگر افعال جوارحی شان، باشد.

و این است آن چه حدیث ها می گویند.

و اما تفاصیل علم و معرفت (نه اصل شان) اکتسابی و اختیاری و با واسطه هستند. بدین معنی که اندیشیدن در مقدمات، انسان را مستعد می کند که نتیجه از جانب خداوند متعال، افاضه شود. و با این همه، علم، فعلی از افعال انسان نیست.

و برای شرح این مطلب محل دیگر هست که به آن ها باید رجوع شود.

عبارت اخرای فرمایش طباطبائی(ره) چنین می شود:

۱- اراده وقتی به چیزی تعلق می گیرد که پیش از آن، دربارهٔ آن چیز تصور و تصدیق در ذهن انسان باشد.

۲- این تصور و تصدیق ممکن است در مواردی به طور مجمل باشد و در مواردی به طور مفصّل. به هر صورت اصل آن باید باشد.

۳- بنابراین همیشه علم (تصدیق) مقدم بر اراده است. پس محال است که اراده به اصل علم متعلق باشد.

۴- مراد حدیث های مورد بحث، همین است که این اصل علم (تصدیق مقدم بر اراده) را باید خداوند بدهد.

۵- اما تفاصیل و شاخ و برگ و گسترهٔ ابعاد علم و معرفت، اکتسابی و اختیاری است که به توسط واسطه حاصل می شود.

(توضیح: می توانید کلمه «واسطه» را به معنی کبری[۱] در برهان، بگیرید).

۶- بدین معنی که مقدمه ها انسان را مستعد می کنند که خداوند، نتیجه را به انسان افاضه کند.

۷- این مطلب در جای خود (متون شناخت شناسی) آمده است به آن ها رجوع شود.

بررسی: دربارهٔ شناخت شناسی، مکتب ها و بینش های مختلف، نظریه های مختلف داده اند؛ از ارسطو تا ابن سینا و خواجه نصیر، بیکن، دکارت، به ویژه کانت با مقولات «معلومات پیش از تجربه» اش، مارکس و... مخصوصاً دربارهٔ «اصالت عین یا اصالت ذهن؟-؟» متن های زیادی نوشته شده است. بنده نیز در مسئلهٔ «عین و ذهن» کتاب کوچک «جامعه شناسی شناخت[۲۶۰]» را تقدیم کرده ام.

نتیجه فرمایش علامه طباطبائی به مباحث «علم حضوری و علم حصولی» بر می گردد. و بررسی این بینش ها نیازمند تدوین شرح گسترده ای است تا روشن شود کدامیک با مکتب قرآن و اهل بیت(ع) سازگار است و کدام یک سازگار نیست.

در کتاب مذکور، اصل مسئله را از دیدگاه مکتب قرآن و اهل بیت(ع) توضیح داده ام.

---

[۲۶۰] سایت بینش نو. www.binesheno.com

۷۷

ذرّه ها در عالم ذرّ چگونه توانستند طرف گفتمان باشند؟

ج۵ ص۲۵۷.

متن حدیث: عَنْ أَبِی بَصِیرٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ(ع) کَیْفَ أَجَابُوا وَ هُمْ ذَرٌّ قَالَ جَعَلَ فِیهِمْ مَا إِذَا سَأَلَهُمْ أَجَابُوهُ یَعْنِی فِی الْمِیثَاق.

متن سخن علامه مجلسی(ره): بیان: أی تعلّقت الأرواح بتلک الذرّ و جعل فیهم العقل و آلة السمع و آلة النطق حتی فهموا الخطاب و أجابوا و هم ذر.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): ظاهر الروایة لسان الحال، أو أنهم کانوا علی خلقة لو نزلوا منزل الدنیا ظهر ذلک منهم فی صورة السؤال و الجواب، و أما ما ذکره رحمه الله فبعید عن سیاق الخبر ولو صح لکان هو الخلق الدنیوی بعینه.

ترجمۀ حدیث: ابوبصیر می گوید: به امام صادق(ع) گفتم: چگونه جواب دادند در حالی که آن ها ذرّه ها بودند-؟

فرمود: خداوند در وجود آن ها چیزی قرار داد که توانستند وقتی که از آن ها پرسید، جواب بدهند.- یعنی در میثاق عالم ذرّ.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): بیان: یعنی روح ها به آن ذرّه ها تعلق گرفتند و خدا عقل را و ابزار شنیدن و ابزار نطق، در آن ها قرار داد تا این که خطاب را فهمیدند و جواب دادند در حالی که ذرّه بودند.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): ظاهر این حدیث، «زبان حال» است. و یا: آنان (ذره ها) خلقتی داشته اند که اگر بر زمین نازل می شدند، آن خلقت شان به صورت سؤال و جواب ظاهر می شد.

و اما آن چه (مجلسی) رحمه الله گفته است، از سیاق حدیث به دور است. و اگر گفتهٔ او صحیح باشد، عین خلقت دنیوی می شود.

بررسی: ۱- علامه طباطبائی(ره) به کدام دلیل فرموده است: حدیث در مقام «زبان حال» است؟ اگر این گونه رفتار کنیم هر جا که معلومات مان به معنای یک حدیث نرسید، فوراً می گوئیم که زبان حال است. و گمان نمی کنم علامه طباطبائی چنین بدعتی را جایز بداند، هرگز.

۲- سپس با حرف «او» معنی دیگری برای حدیث می دهد که نه می توان نام آن را تفسیر گذاشت و نه تأویل. زیرا عدول از ظاهر هر سخن (سخن خدا، سخن امام یا سخن هر کس دیگر) نیازمند دلیلی است که از معنای ظاهری رادع و مانع باشد و قطعاً نتوان معنی ظاهری را برگزید. ای کاش مرحوم طباطبائی در این جا توضیح می داد که چرا معنی ظاهری را نمی پذیرد. آیا مانند «علی العرش استویٰ» است که با توحید سازگار نباشد؟ یا با کدام اصل از اصول اعتقادات ناسازگار است؟

۳- می فرماید: «لو نزلوا منزل الدّنیا...». در مبحث شماره ۷۵ بیان شد که مراسم عالم ذرّ در روی همین کرهٔ زمین رخ داده و همین الآن هم ذرّات فراوان بل بی شماری هستند که هنوز به دستگاه تناسلی پدر و یا در رحم مادر وارد نشده اند که به تدریج این مسیر را پیموده و به صورت انسان در می آیند.

کدام دلیل و ادلّه می گوید که ذرات عالم ذرّ در آسمان ها بوده اند، تا سخن از نزول شان به میان آید-؟

۴- ایشان به لفظ «ذرّ» در آیه و حدیث ها توجه نمی کنند و این شگفت است؛ ذرّه یعنی مادّه ریز. و این به حدی بدیهی است که سخن من مصداق توضیح واضحات می گردد. مگر مادّه و ذرات، مال این دنیا نیستند؟

۵- می فرماید: سخن مجلسی(ره) از سیاق حدیث به دور است. بدیهی است سیاق از ویژگی هائی است که به ظاهر هر سخن مربوط است، کجای سخن مجلسی با ظاهر حدیث ناسازگار است؟

۶- می فرماید: «اگر سخن مجلسی صحیح باشد، عین خلقت دنیوی می شود». در مبحث شماره ۷۵ به شرح رفت که انسان ها دوبار خلق شده اند یعنی دو مرحله از خلقت را طی می کنند. و هر دو مرحله در همین دنیا است.

معلوم نیست این زمینۀ ذهنی از کجا در ذهن طباطبائی(ره) به وجود آمده که عالم ذرّ یک ماجرای خارج از این دنیا است(!؟!) متاسفانه این زمینۀ ذهنی موجب شده که در تفسیر المیزان نیز با عالم ذرّ مشکل داشته باشد.

۷۸

سومین بحث درباره عالم ذرّ

ج۵ ص۲۷۶.

متن سخن علامه مجلسی(ره): و لنكتف بنقل ما نقلناه من غير تعرض لجرح و تعديل فإنّ من له بصيرة نافذة إذا أحاط بما نقلنا من الأخبار و كلام من تكلّم فی ذلک يتضح له طريق الوصول إلى ما هو الحق فی ذلک بفضله تعالی.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): ما يشتمل عليه أخبار الباب ليس مسألة واحدة بل كلّ من مسألة نقل الاعمال و مسألة الطينة و مسألة أخذ الميثاق و منه ميثاق الذرّ و مسألة بدء الخلقة، مسائل مختلفة مرتبطة بالقضاء الكلی و قد خلطها الباحثون من المتكلمين و المفسرين؛ و بحثنا عنها فی رسالة الافعال و رسالة الانسان قبل الدنيا و نرجو أن يوفّقنا الله سبحانه لاستيفاء هذه الابحاث فی مواضع تناسبها من تفسير الميزان انشاء الله.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): (توضیح: پس از نقل اقوال علمای مختلف از سنی و شیعه، در شانزده صفحه، می گوید:) بهتر است به آن چه بدون جرح و تعدیل نقل کردیم اکتفا کنیم. زیرا کسی که بصیرت نافذ دارد، اگر به حدیث هائی که نقل کردیم و نیز به کلام آنان که در این باره سخن گفته اند، احاطه داشته باشد، برایش راهی که او را به حقیقت می رساند، روشن می شود، به فضل خداوند متعال.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): آن چه حدیث های این باب شامل می شوند، تنها یک مسئله نیست بل هر کدام از مسئلهٔ «نقل اعمال» و مسئلهٔ «طینت» و مسئلهٔ «اخذ میثاق» و از مسئله میثاق است مسئلهٔ ذرّ، و مسئله «آغاز خلقت»، مسائل مختلفی هستند و به «قضاء کلی» مربوط هستند.

بحث کنندگان از متکلّمین و مفسرین، این مسائل را به همدیگر مخلوط کرده اند. و ما در رساله «افعال» و رساله «انسان قبل الدّنیا»، درباره اش بحث کرده ایم.

و امیدواریم که خداوند سبحان ما را موفّق کند این بحث ها را به طور مستوفی در موارد مناسب از تفسیر المیزان، انجام دهیم، ان شاء الله.

بررسی: هر دو بزرگوار، مسئله را به جائی حواله کرده اند یکی به گذشته و دیگری به آینده، و نظر مشخصی در این جا نداده اند. بنده به خود خواننده واگذار می کنم.

اما دربارهٔ «انسان قبل الدنیا» که مرحوم علامه طباطبائی دربارهٔ آن، رساله ای نوشته است، توضیحی می دهم گرچه قرار بر این بود که محتوای دیگر آثار هر دو بزرگوار را در این مباحث دخالت ندهم:

«دنیا» یعنی چه؟: دنیا در لغت یعنی پست و پائین. و این معنی لغوی در اصطلاح قرآن و اهل بیت(ع) در دو بستر و در دو کاربرد به کار رفته است:

۱– بستر و کاربرد ارزشی: در این کاربرد در مقایسه با بهشت، دنیا «پست» و بی ارزش نامیده شده است. آیه ها و حدیث های فراوان در این معنی هست به حدّی که بیان و ذکر آن ها مصداق توضیح واضحات می شود.

۲– بستر و کاربرد مکانی: این کاربرد بر می گردد بر این که دنیا در کجای کائنات قرار دارد تا معلوم شود که دنیا در جایگاه پائین است. بدیهی است این موضوع وقتی فهمیده می شود که کائنات شناسی و کیهان شناسی درست از جهان مخلوقات (شامل همه کائنات)

داشته باشیم. و الاّ آیه ها و حدیث ها را که به طور مستقیم و یا به نوعی با این مسئله مربوط هستند، به صورت غلط تفسیر خواهیم کرد و کرده ایم.

این موضوع به حدی بزرگ، مهمّ و تعیین کننده است که چگونگی «دین» از اصلی ترین اصول تا فرعی ترین فروع- به ویژه معاد، بهشت- همه و همه به این موضوع بستگی دارد. وقتی که ملاصدرا چیزی از کائنات شناسی و در آن میان چیزی از کیهان شناسی قرآن و اهل بیت(ع) نمی داند، چاره ای ندارد غیر از باور به معاد مثالی و خیالی. متأسفانه هنوز هم که هنوز است مراکز علمی ما که عهده دار تبیین علوم قرآن و اهل بیت(ع) هستند، کاری در این باره نکرده اند و نمی کنند، حتّی می توان گفت احساس نیازهم نمی کنند. زمانی به کائنات شناسی و کیهان شناسی ارسطو معتقد شدیم، چه خدماتی به آن فرضیّهٔ افسانه ای که نکردیم، نبوغ ها و استعدادهای عظیم را در راه آن تخیّلات مصرف کردیم، و شرم آورتر این که آن خزعبلات را «عقلیّات» و «خیال» را «معقول» نامیدیم، و قرآن و حدیث را «منقول» نامیدیم. که امروز باید در برابر جهانیان و در برابر قرآن و اهل بیت(ع) نقاب شرمساری به رخ بکشیم، اگر به خود آئیم و رسوبات عادت ها را کنار بگذاریم.

امروز نیز که کائنات شناسی و نیز کیهان شناسی ارسطوئی باطل شده و به زباله دان تاریخ پیوسته است باز برخی از ماها در اطراف آن سینه می زنیم. و این دیگر افتضاح است. و برخی دیگر کائنات شناسی را کنار گذاشته و به کیهان شناسی بسنده می کنیم و فقط به دنبال غربیان می رویم آن هم در همان دو سه قدمی که غربیان در شناخت کیهان پیش رفته اند. و هیچ کاری با قرآن و اهل بیت(ع) نداریم.

در حالی که حدود یک چهارم قرآن و آن همه احادیث فراوان، یا مستقیماً در کیهان شناسی بحث می کنند و یا به نوعی با آن ارتباط محکم و تعیین کننده دارند. به نظر فلان عالم ما این همه آیه و حدیث، چندان اهمیّتی ندارند (!!!). بگذریم؛ این سرطان فکری ابعاد درازی دارد.

دنیا در کائنات شناسی ارسطوئیسم: ارسطوئیان که به «صدور» معتقد هستند، پدیده اوّلیّهٔ کائنات را «صادر اول» می نامند که (نعوذ بالله) از وجود خود خدا صادر شده است. و آن را «عقل اول» نیز می نامند. سپس عقل دوم از آن، و عقل سوم تا برسد به «عقل عاشر» که از همدیگر صادر شده و جهان کائنات را تشکیل داده اند.

۹ عقل از این عقول دهگانه را به ۹ فلک (فلک هائی که با عقل و شعور هستند و کائنات را اداره می کنند) تطبیق کردند و کرات را اجرام میخکوب شده بر آن فلک ها، تصور کردند.

آن چه برای بحث ما مهم است، جریان پیدایش کائنات در این تصور خیالی است؛ به نظر آنان جریان آفرینش یک «جریان نزولی» و «جریان تنازلی» است نه «جریان تکاملی».

بدیهی است: صادر اول (عقل اول) که از (مثلاً) وجود خداوند صادر شده در مقایسه با خداوند، ناقص و پست است و همچنین عقل دوم از عقل اول ناقصتر است و بالاخره عقل دهم از عقل نهم ناقصتر است. و به اصطلاح خودشان جریان پیدایش کائنات از «لاهوت» به «ناسوت» در یک سیر سقوط بوده است.

ارسطوئیان مسلمان این سیر سقوط و ضدّ تکامل را «قوس نزول» نامیدند و واژه «دنیا» را که آن همه در قرآن و حدیث آمده به همین معنی ناسوت و آخرین مرحلهٔ سقوط، معنی کردند هم در معنی ارزشی و هم در معنی مکانی و جایگاهی.

قاعدهٔ اخسّ: ارسطوئیان و صدرویان بر اساس همین کائنات شناسی به قاعده ای عام شمول، معتقد شدند و باید می شدند و نام آن را «قاعدهٔ اَخسّ» گذاشتند، یعنی هر «علّت» از «معلول» خود کاملتر است و هر معلول از علت خود ناقصتر و پست تر است.

نمی دانم خواننده محترم تا چه حد به هنگفتی این بینش غلط ارسطوئیان توجه دارد؟: جهان و کائناتِ روبه تکامل را به جهان و کائناتِ روبه تساقط بدل کردند؛ یک بینش

صددرصد معکوس و بر خلاف حقیقت و واقعیت. و سرتاسر قرآن و احادیث را بر اساس این غلط خیالی تفسیر کردند.

عالَم هائی ساختند: عالَم لاهوت، عالَم عقول، عالَم مجردات، عالم ملکوت، عالم ناسوت، و همگی مطابق همین کائنات شناسی خیالی. و شرم آور این که نام این تخیلات را «فلسفه» گذاشتند.

انصافاً ارسطوئیان مسلمان کار بزرگی کردند: اسلام را از اول تا آخر به یک دین دیگر تبدیل کردند و امروز همهٔ اندیشمندان دنیا کار بزرگ آنان را مشاهده و لمس می کنند و دشمنان اسلام به این کار بزرگ آنان بشدّت ارج می گذارند و از هنری کربن مسیحی کاتولیک فرانسوی بزرگ جاسوس موفق در ایران، که از نو در ایران به این بینش جان تازه دمید، متشکر و ممنون هستند. متاسفانه تلویزیون ایران نیز به طور ندانسته در مدح این جاسوس بزرگ سریال «زائر شرق» را تنظیم کرد. البته خدمات گسترده صدا و سیما به جای خود ارجمند است.

دنیا در کائنات شناسی قرآن و اهل بیت–ع–: در این جا لازم نیست که موضوع از دیدگاه یک مسلمان یا مسلمان شیعه بررسی شود تا چیزی از «پذیرش تعبّدی» به ذهن ما بیاید، تعبّد فقط در فقه و احکام است، گستره وسیع دیگر علوم که بی تردید صدها برابر فقه است، ربطی به پذیرش تعبدی ندارد بل که پذیرش تعبدی در آن ها ممنوع است همان طور که تقلید در آن ها ممنوع است.

در این مکتب، آن پدیدهٔ اولیه کائنات نه از وجود مقدس خداوند صادر شده و نه از چیز دیگر خلق شده و نه از عدم خلق شده است بل «ایجاد» شده است خداوند آن را با «امر» –کن فیکون– ایجاد کرده است. و این خدای ارسطوئیان است که از ایجاد کردن عاجز است.

در آغاز یک چیز کوچک و ریز ایجاد شده که زمانی به بزرگی یک نخود بوده است سپس تکامل کمّی و کیفی را طیّ کرده و به عظمت امروزی رسیده است؛ به تکامل رفته و می رود، نه به تساقط و تنازل.

و قاعده اخسّ، اخسّ ترین چیز است که به ذهن بشر رسیده است. در مکتب قرآن و اهل بیت(ع) هر معلول کاملتر از علّت خود است- مگر در مواردی که حادثه ای رخ دهد- و هر علّت ناقصتر از معلول خود است.

در این جا ارسطوئیان می گویند: معلول هر چه دارد از علت گرفته است پس چگونه می تواند کاملتر از علّت باشد.

پاسخ: عرض کردم که خدای ارسطوئیان و صدرویان عاجز از «ایجاد» است. اما خدای قرآن و اهل بیت(ع) هم بر ایجاد قادر است و هم بر این که جریان علت و معلول را در جهت تکامل قرار دهد، قدرت دارد. مشروح این مطلب را در کتاب «دو دست خدا» آورده ام.

کائنات از مرکز خود تغذیه می شود و گسترده می شود «إِنَّا لَمُوسِعُون»، آن پوسته ای که آن پدیده اولیّه داشت امروز آسمان هفتم است، سطح کروی عظیم آسمان ششم، پنجم، چهارم، سوم، دوم و اول، جایگاه بهشت هاست. و همهٔ کهکشان ها و کرات در درون آسمان اول هستند. آسمان هفتم در همان مرحله ایجاد به وجود آمده و دیگر آسمان ها هر کدام به فاصله ۱۸/۲۵۰/۰۰۰/۰۰۰ سال (به حساب سال زمینی ما) در شش مرحله (**ستّة ایّام**) به وجود آمده اند و اینک می رود که آسمان دیگر در زیر آسمان اول کنونی، به وجود آید.

شرح این موضوع را نیز در کتاب «تبیین جهان و انسان» آورده ام.

دنیا در کائنات شناسی قرآن و اهل بیت(ع) یعنی محتوای درون آسمان اول اعم از کرهٔ زمین و دیگر کرات؛ یعنی اگر در دیگر کرات نیز موجود عاقلی وجود داشته باشد او هم در دنیا زندگی می کند.

دنیا یعنی پائین و پست، به هر دو معنی مکانی وارزشی:

۱- ارزش: روشن است که: چون کائنات از مرکز خود تغذیه کرده گسترش می یابد، قشرهای بیرونی آن مانند قشرهای هویج، قشرهای یک درخت، تکامل یافته تر از مغز مرکزی آن است.

۲- مکانی: بدیهی است محتوای آسمان اول- که کرهٔ زمین ذره ای ریز در درون آن است- پائین تر از آسمان ها است.

اکنون علامه طباطبائی(ره) که به بطلان و ویران شدن کائنات شناسی و کیهان شناسی ارسطوئی اذعان دارد، چگونه بر اساس عوالم ارسطوئی از «عالم دنیا» و عالم «قبل الدنیا» سخن می گوید؟!

۷۹

آنان که در سنّ کودکی از دنیا می روند.

معاد جسمانی و معاد مثالی

ج۵ ص۲۹۳ و۲۹۴.

متن دو حدیث: یه: فِی الصَّحِیحِ رَوَی أَبُو زَکَرِیَّا عَنْ أَبِی بَصِیرٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ(ع) إِذَا مَاتَ طِفْلٌ مِنْ أَطْفَالِ الْمُؤْمِنِینَ نَادَی مُنَادٍ فِی مَلَکُوتِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ أَلَا إِنَّ فُلَانَ بْنَ فُلَانٍ قَدْ مَاتَ فَإِنْ کَانَ مَاتَ وَالِدَاهُ أَوْ أَحَدُهُمَا أَوْ بَعْضُ أَهْلِ بَیْتِهِ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ دُفِعَ إِلَیْهِ یَغْذُوهُ وَ إِلَّا دُفِعَ إِلَی فَاطِمَةَ(ع) تَغْذُوهُ حَتَّی یَقْدَمَ أَبَوَاهُ أَوْ أَحَدُهُمَا أَوْ بَعْضُ أَهْلِ بَیْتِهِ فَتَدْفَعُهُ إِلَیْهِ.

یه: فِی الصَّحِیحِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ رِئَابٍ عَنِ الْحَلَبِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(ع) قَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی یَدْفَعُ إِلَی إِبْرَاهِیمَ وَ سَارَةَ أَطْفَالَ الْمُؤْمِنِینَ یَغْذُوَانِهِمْ بِشَجَرَةٍ فِی الْجَنَّةِ لَهَا أَخْلَافٌ کَأَخْلَافِ الْبَقَرِ فِی قَصْرٍ مِنَ الدُّرِّ فَإِذَا کَانَ یَوْمُ الْقِیَامَةِ أُلْبِسُوا وَ أُطِیبُوا وَ أُهْدُوا إِلَی آبَائِهِمْ فَهُمْ مُلُوکٌ فِی الْجَنَّةِ مَعَ آبَائِهِمْ وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَی وَ الَّذِینَ آمَنُوا وَ اتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّیَّتُهُمْ بِإِیمانٍ أَلْحَقْنا بِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ.

متن سخن علامه مجلسی(ره): بیان: یمکن الجمع بین الخبرین بأن بعضهم تربّیه فاطمة(ع) و بعضهم إبراهیم و سارة(ع) علی اختلاف مراتب آبائهم أو تدفعه فاطمة(ع) إلیهما.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): لیس فی نظام الجنة تزاحم کما هو فی الدنیا، و الکتاب و السنة ناطقان بذلک فلا منافاة بین تربیة فاطمة علیها السلام لاطفال المؤمنین فی الجنة و تربیة إبراهیم و سارة علیهما السلام لهم حتی یحتاج إلی الجمع بین الروایات.

ترجمۀ دو حدیث: حدیث شماره ۱۷: امام صادق(ع) فرمود: وقتی که کودکی از کودکان مؤمنین می میرد، منادی در ملکوت آسمان و زمین، ندا می کند که فلانی فرزند فلان، وفات کرد.

اگر پدر و مادر آن کودک یا یکی از آن دو، و یا کسی از بستگان مومنش مرده باشد، کودک را به او می سپارند که او را تغذیه کند. والّا، او را به فاطمه(علیها سلام) می سپارند تا تغذیه اش کند تا وقتی که پدر و مادرش یا یکی از آن دو، و یا یکی از بستگانش بیاید و به او بسپارند.

حدیث شماره ۱۸: امام صادق(ع) فرمود: خداوند کودکان مومنین را به ابراهیم(ع) و سارا می سپارد تا تغذیه شان کنند در داخل قصری در بهشت از درختی که پستان هائی مانند پستان های گاو دارد.

وقتی که روز قیامت شود، آنان را لباس پوشانیده و معطّر کرده و به پدران شان تحویل می دهند. پس آنان پادشاهانی هستند در بهشت با پدران شان. و این است سخن خداوند متعال: «**وَ الَّذینَ آمَنُوا وَ اتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّیَّتُهُمْ بِإیمانٍ أَلْحَقْنا بِهِمْ ذُرِّیَّتَهُم**[۲۶۱]».

---

[۲۶۱] آیه ۲۱ سوره طور.

توضیح: مرحوم مجلسی هر دو حدیث را با عنوان «صحیح»، از «مَنْ لَا یَحْضُرُهُ الْفَقِیه» مرحوم صدوق، نقل کرده است. اگر از نظر سند جای سوالی نباشد، از نظر محتوی جای چند پرسش هست که اولین آن ها این است: این دو حدیث، سرنوشت اطفال مومنین را تعیین می کنند، پس سرنوشت اطفالی که والدین شان مومن نیستند، چه می شود؟ و شگفت این که در حدیث شماره ۹ آمده است که اطفال مومنین به والدین شان و اطفال مشرکین نیز به والدین مشرک شان، لاحق می شوند، و این با عدل خداوند سازگار نیست.

اگر حدیثی دارای بهترین سند باشد لیکن پیام آن با اصول اعتقادی سازگار نباشد، اگر مردود هم نباشد دستکم مشمول «الله یعلم» می شود. در میان حدیث های این باب، آن چه باید معیار قرار گیرد و حدیث های دیگر با آن سنجیده شوند، حدیث شماره ۵ است که می گوید: مراد از آیه «**یَطُوفُ عَلَیْهِمْ وِلْدانٌ مُخَلَّدُونَ**[۲۶۲]» اولاد اهل دنیا هستند که نه اعمال حسنه انجام داده اند که ثواب کسب کرده باشند و نه مرتکب سئیّات شده اند که مستحق عقاب باشند، جایگاه شان در بهشت این است.

و همین طور است حدیث شماره ۶، دیگر حدیث ها باید به محور این دو حدیث، تفسیر شوند.

اما نظر به این که هر دو بزرگوار، محتوای هر دو حدیث را پذیرفته اند، ما نیز سخن شان را مشاهده می کنیم:

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): بیان: ممکن است میان این دو حدیث، بدین صورت جمع شود: برخی از کودکان را فاطمه (سلام الله علیها) تربیت می دهد. و برخی دیگر را ابراهیم(ع) و سارا تربیت می کنند، بر اساس تفاوت مراتب پدران شان. و یا: ابتدا حضرت فاطمه(ع) تربیت می کند سپس به آن دو تحویل می دهد.

---

[۲۶۲] آیه ۱۷ سوره واقعه.

توضیح: بهتر بود مرحوم مجلسی، دو حدیث مورد بحث را به وسیله حدیث شماره ۱ جمع می کرد که می گوید: کودکان شیعیان به حضرت فاطمه(ع) سپرده می شوند. یعنی بقیه به ابراهیم و سارا(ع) داده می شوند.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): در نظام بهشت، تزاحمی وجود ندارد، همان طور که در دنیا تزاحم هست. قرآن و سنّت به این موضوع، ناطق هستند. پس منافاتی میان تربیت اطفال مومنین توسط حضرت فاطمه(ع) و تربیت آن ها توسط ابراهیم و سارا(ع)، نیست تا نیازی به جمع میان روایات باشد.

بررسی: اولاً: مسئله به عالم برزخ مربوط است نه به عالم بهشت. همان طور که در حدیث شماره ۱۸ می گوید این تربیت تا فرا رسیدن روز قیامت است نه پس از آن.

و اگر لفظ «جنّت» در این حدیث آمده، باید تأویل شود، و یا (از آن پرسش هائی است که در بالا اشاره شد و) اصل حدیث مردود گردد. اینک که علامه طباطبائی مانند علامه مجلسی اصل حدیث را پذیرفته است، این سخنش از کم توجهی است.

ثانیاً: چرا در بهشت تزاحم نیست؟ تزاحم به سه صورت قابل تصور است:

۱- تزاحم مکانی: غیر از خدا، همهٔ موجودات با همدیگر تزاحم مکانی دارند. حتی روح ها.

و در مباحث پیش روشن شد که آن اصطلاح «مجردات» که ارسطوئیان رایج کرده اند، نه پایه عقلی دارد و نه پایگاه قرآنی و حدیثی، همه چیز غیر از خداوند، مکانمند هستند. که به طور کاملاً مستدل بیان شد.

۲- تزاحم زمانی: غیر از خداوند، همه چیز متغیّر و متحرک اند، تغییر و حرکت، عین زمان هستند. التذاذ و لذت بردن در بهشت، یک حرکت و تغییر است و همین طور همین «تربیت» که در این دو حدیث آمده، پس هم خود بهشت و هم بهشتیان، زمانمند هستند، و همهٔ زمانمندها تزاحم زمانی دارند.

۳- تزاحم فعلی: تزاحم در فعل و کار نیز از مسلّمات است: یک سیب بهشتی را که آقای زید می خورد، دیگری نمی تواند همان سیب را بخورد، همین طور است پرورش و تربیت یک چیز.

با بیان ارسطوئیان: یک معلول نمی تواند معلول دو علّت باشد. زیرا وقتی که یک علّت تامّه شد، معلول وجوباً به وجود می آید، و تداخل دو علّت تامّه در یک معلول، محال است. یعنی علّت ها با همدیگر در تزاحم بل در تضاد، بل در تناقض هستند.

آیا بهشت از شمول قانون علّت و معلول، خارج است؟ آنان که خدا را نیز مشمول قانون علت و معلول می دانند و خدا را علّت و «علّة العلل» می نامند، نمی توانند عالَم بهشت را از آن خارج بدانند.

معروف است که علامه طباطبائی هرگز بخش معاد اسفار ملاصدرا را تدریس نکرد، زیرا با «معاد مثالی» او، مخالف بوده است. اما فرمایش ایشان در این جا هیچ توجیهی ندارد مگر با معاد مثالی ملاصدرا. حتی در معاد مثالی نیز جائی ندارد. زیرا هر جا که «عدد» هست، تزاحم هم هست. و این از بدیهیات است. و در معاد مثالی اگر همه چیز حذف شود، عدد و تعدد افراد و تعدد اشیاء مثالی، حذف نمی شوند. و این «نظام جنّت» که ایشان می فرمایند، نه در معاد مثالی امکان دارد و نه در معاد جسمانی.

و شگفت این که می فرماید: قرآن و سنّت به این موضوع ناطق هستند- (!!!).

جهان بهشت کاملاً مادّی و جسمانی است فرقی که با این دنیا دارد در کمال و درجات بالاتر از تکامل است و این اصل روشن و اصل مسلّم مکتب قرآن و اهل بیت(ع) است. و معاد مثالی یعنی معاد خیالی و غیر از این معنائی ندارد.

برای شرح معاد جسمانی بر اساس علوم قدیم و جدید، رجوع کنید به کتاب «تبیین جهان و انسان»، در سایت بینش نو.

۸۰

خداوند خلف وعده نمی کند، اما خلف وعید، می کند؟

بحثی میان ابوعمروبن العلاء و علامه طباطبائی

ج۶ ص۸.

متن داستان ابوعمروبن العلاء: و أخبرنا أبو بكر حدثنا محمد بن عبد الله بن حمزة حدثنا أحمد بن الخليل الأصمعى قال جاء عمرو بن عبيد إلى أبى عمرو بن العلاء و قال يا أبا عمرو يخلف الله ما وعده؟ قال لا قال أفرأيت من أوعده الله على عمل عقابا أيخلف الله وعيده فيه؟ فقال أبو عمرو من العجمة أتيت يا أبا عثمان إن الوعد غير الوعيد إن العرب لا يعدّ عيبا و لا خلفا أن يعد شرّاً ثم لم يفعله بل يرى ذلک كرما و فضلا و إنما الخلف أن يعد خيرا ثم لم يفعله. قال فأوجدنى هذا العرب قال نعم أ ما سمعت قول الشاعر:

و إنى إذا أوعدته أو وعدته لمخلف إيعادى و منجز موعدى

متن سخن علامه طباطبائی(ره): و هذا مما اشتبه فيه الامر على أبى عمرو فعدّ حكم المعنى حكما للّفظ حتى أنشد فيه الشعر مع أن البحث عقلى لا لفظى و اى ربط لمسألة خلف الوعيد باللغة حتى يختلف الحكم بالعربية و العجمية ؟

و لهذا الاشتباه نظائر كثيرة فى الابحاث الكلامية يعثر عليه المتتبع، و حقيقة الامر أن الوفاء بالوعد واجب بحسب قضاء الفطرة غير أن كرامة النفس و نشر الرحمة ربما يحكمان

علی هذا الحکم بحسب المصلحة فیقدمان علیه أثرا و هو العفو عند المجازاة من غیر أن یبطلا أصل الامر و النهی حتی یعود إلی التناقض أو ما یشبهه فافهم ذلک.

ترجمه داستان ابوعمروبن العلاء: اصمعی می گوید: عمروبن عبید (یکی از دو نبیانگذار مذهب معتزله)، به پیش ابوعمروبن علاء آمد و گفت: ای ابو عمرو، خداوند خلاف وعده می کند؟

گفت: نه.

پرسید: به نظر تو کسی که خداوند به او وعید عقاب داده، خلاف آن وعید، می کند؟

ابوعمرو گفت: ای ابوعثمان از طریق عجمی وارد شدی (مانند مردم عجم فکر می کنی)، وعده غیر از وعید است، مردم عرب عیبی نمی بینند که کسی وعده شرّ دهد سپس به آن عمل نکند. بل این را کرم و فضل می دانند. خلف فقط در جائی است که وعدهٔ خیر بدهد سپس به آن عمل نکند.

عمروبن عبید گفت: این عرب (که چنین بینش داشته باشد) را به من نشان بده.

ابوعمرو گفت: بلی: مگر سخن شاعر را نشنیده ای که می گوید:

من اگر وعده دهم و یا وعید   به وعده ها عمل کنم نه بر وعید

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): این یکی از آن چیزهائی است که بر ابوعمروبن علاء، مشتبه شده است، او حکم معنوی را یک حکم لفظی حساب کرده که برای آن شعر آورده است. در حالی که این بحث عقلی است. و خلف وعید چه ربطی به لغت دارد تا زبان عربی و عجمی در آن متفاوت باشند. و این اشتباه (میان حکم معنوی و حکم لفظی) نظائر فراوانی دارد در مباحث کلامی که شخص پژوهشگر می تواند آن ها را بیابد.

و حقیقت امر این است که «وفا به وعده» واجب است- خواه وعده باشد و یا وعید- به حسب داوری فطرت. الّا این که کرامت نفس و نشر رحمت بسا وقت به حسب مصلحت، بر

علیه این حکم می کنند. و اثری را بر آن حکم فطرت، مقدم می دارند که عبارت است از عفو در مجازات.

بدون این که آن دو (کرامت و رحمت)، اصل امرونهی را ابطال کنند. تا نتیجه اش تناقض باشد، یا شبیه تناقض. بفهم این را.

بررسی: اتفاقاً ابن علاء دقیقاً در معنویت بحث می کند نه در الفاظ. او به ابن عبید می گوید: ای ابوعثمان مانند نژاد عجم می اندیشی، نژاد عرب خلف وعید را عیب نمی داند. یعنی عرب کرامت دارد و عجم کرامت ندارد.

این دو شخص که در مقابل اهل بیت(ع) دکان باز کرده بودند و دکان داران امثال شان، حدیث ها ساختند که عرب افضل مردم جهان است، همان عرب که در حمایت از بت های شان آن همه با رسول خدا(ص) جنگیدند و سپس بر سر اهل بیت او آن همه بلا و مصیبت آوردند، هر جاهل بی سواد را خلیفه کرده و امام خود کردند، مردمی که تحت امامت یزید و عبدالملک، قُرْبَةً إِلَی اللّٰه عمل کردند و...

او شعر شاعر را بر این معنویت و کرامت عرب، شاهد می آورد. در حالی که موضوع مسئله، خدا شناسی است نه نژاد شناسی، و همان طور که علامه فرمود سخن در «حقیقت امر» است نه در ویژگی یک نژاد، اگر ویژگی نژاد ملاک باشد باید گفت کشتن اهل بیت پیامبر(ص)- نعوذ بالله- واجب است زیرا عرب این کار را به طور مکرّر کرده است؛ در کربلا، فخ، مدینه، بصره و...

انبیاء معمولاً از میان بدترین مردم، برخاسته اند. زیرا آنان آب هستند برای زدودن کثافت ها، هر جا کثافت بیش تر است نیاز به آب نیز بیش تر است.

مگر خداوند تابع بینش عرب است که اگر عرب خلف وعید را خوب دانست خدا هم خلف وعید کند و گرنه، نه؟

کدام جامعه باید نسبت به نژادش احساس شرمندگی کند آن که قرن ها سابقه بت پرستی دارد یا آن که چنین سابقه ای ندارد؟-؛ این دکان داران، این گونه با اسلام بازی کردند.

علامه می گوید: معیار در این مسئله فطرت انسانی است خواه عرب باشد و خواه غیر عرب. و فطرت انسانی در جائی که مصلحتی باشد، خلف وعید را جایز می داند و حتی آن را می ستاید.

۸۱

آفرینش روح، ماهیت روح

روح در نظر ارسطوئیان و در نظر مکتب قرآن و اهل بیت(ع)

ج۶ ص۱۵۸.

متن حدیث: ع: عَلِیُّ بْنُ حَاتِمٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ حَمْدَانَ بْنِ الْحُسَیْنِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ الْوَلِیدِ عَنْ عِمْرَانَ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(ع) قَالَ قُلْتُ لِأَیِّ عِلَّةٍ إِذَا خَرَجَ الرُّوحُ مِنَ الْجَسَدِ وَجَدَ لَهُ مَسّاً وَ حَیْثُ رُكِّبَتْ لَمْ یَعْلَمْ بِهِ قَالَ لِأَنَّهُ نَمَا عَلَیْهَا الْبَدَنُ.

متن سخن علامه مجلسی(ره): بیان: قوله(ع) لأنه نما علیها البدن، أی إن الألم إنما هو لألفة الروح بالبدن لنموّه علیها لا لمحض الإخراج حتی یکون لإدخال الروح أیضا ألم. أو أنه لما نما علیها البدن و بلغ حدا یعرف الآلام و الأوجاع فلذا یتألّم بإخراج الروح بخلاف حالة الإدخال فإنه قبل دخول الروح ما کان یجد شیئا لعدم الحیاة و بعده لا ألم یحس به و یحتمل وجها ثالثا و هو أن السائل لما توهم أن الروح یدخل حقیقة فی البدن سأل عن الحکمة فی عدم تأثر البدن بدخول الروح و تأثره بالخروج مع أن العکس أنسب فأجاب(ع) بأن الروح الحیوانی لا یدخل من خارج فی البدن بل إنما تتولد فیه و ینمو البدن علیها و المس أول ما یحس به من التعب و الألم منه.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): لو بدّل رحمه الله الروح الحیوانی بالروح الانسانی انطبق علی الحرکة الجوهریة القائلة بکون الروح الانسانی إحدی مراتب البدن الاستکمالیة کما یدل علیه قوله تعالی: «ثم انشأناه خلقا آخر» الایة و المدرک للّذة و الالم هو النفس فیتم البیان، فالروح حدوثه کمال للبدن و هو نفسه فلا یشعر به، و مفارقته مفارقة ما أنس به بالتعلق و التصرف فیوجب التألم.

ترجمهٔ حدیث: عبدالرّحمن می گوید: به امام صادق(ع) گفتم: به چه علّت وقتی که روح از بدن خارج می شود، بدن احساس درد می کند، اما وقتی با بدن ترکیب می یابد، بدن احساس درد نمی کند؟؟

فرمود: چون بدن بر آن روح، نموّ کرده است.

توضیح: یعنی بدن به طور سوار بر روح، نمّو کرده است.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): بیان: سخن امام(ع) که می فرماید «چون بدن بر آن نمّو کرده» یعنی احساس درد به جهت الفت روح با بدن است که بدن بر آن نمّو یافته است، نه به جهت محض خروج روح از بدن، تا ادخال روح بر بدن نیز دردی داشته باشد.

(توضیح: احساس درد به خاطر خروج نیست تا به خاطر ورود هم دردی باشد).

یا: مراد امام(ع) این است که: چون بدن بر روح نمّو کرده به حدّی رسیده که دردها را احساس کند. لذا با خروج روح احساس درد می کند. به خلاف زمان ورودش. زیرا بدن در پیش از ورود روح، نمی توانست چیزی را درک کند چون فاقد حیات بود، و پس از ورود روح نیز دردی نبود تا حسّ کند.

و وجه سوم نیز محتمل است: چون عبدالرّحمن گمان می کرد که روح حقیقتاً به بدن داخل می شود و لذا از حکمت احساس درد در خروج آن از بدن، و عدم احساس درد از ورود آن، پرسش کرد. زیرا (در این صورت) عکس آن مناسب تر است.

(توضیح: یعنی احساس درد در ورود باید بیش از احساس درد در خروج باشد).

امام(ع) جواب داد که روح حیوانی از خارج بدن به بدن داخل نمی شود، بل در خود بدن به وجود می آید و بدن بر آن نمّو می کند.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): اگر (مجلسی) رحمه الله، به جای روح حیوانی، روح انسانی، می گفت، مطابق «حرکت جوهری» می شد. حرکت جوهری که می گوید: روح انسانی یکی از مراتب تکامل بدن است. چنانکه دلالت می کند بر آن، سخن خداوند متعال که می فرماید: «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ[۲۶۳]».

و آن چه لذّت و درد را احساس می کند، نفس است. (اگر مجلسی چنین می گفت) بیانِ تامّ می شد.

پس حدوث روح، کمال بدن است و این خود بدن است، پس بدن در حدوث نفس چیزی احساس نمی کند. لیکن مفارقت نفس، مفارقت چیزی است که به بدن متعلّق بوده و در آن تصرف می کرده با آن انس داشته، پس موجب تألّم می شود.

بررسی: ۱- در کتاب «نقد مبانی حکمت متعالیه»، توضیح داده ام که: آن چه ملاصدرا با عنوان حرکت جوهری آورده اگر برای ارسطوئیان ارزشی داشته باشد، برای دیگران (یعنی برای همه اندیشمندان امروز جهان- غیر از تعدادی از ماها که صدرویان هستند) هیچ ارزشی ندارد. زیرا برای همگان روشن و بدیهی است که هر شئ غیر از خدا، متحرک و متغیر است خواه جوهر باشد و خواه عرض.

و چیزی به نام حرکت جوهری و پرسش با عنوان «آیا جوهر نیز متغیر است؟»، مشکلی بود که خود ارسطوئیان برای خودشان درست کردند و سپس به عقیده عقلای جهان، برگشتند و به حرکت جوهری معتقد شدند.

---

[۲۶۳] آیه ۱۴ سورهٔ مومنون.

مسئله ای که برای همه اندیشمندان جهان از اول، روشن و بدیهی بود.

ظاهراً منشأ این ماجرا، مذاکرهٔ ابن سینا و بهمنیار است (نقل آزاد):

بهمنیار: مشاهده می کنیم که اشیاء در تغییر هستند، آیا این تغییر در جوهر آن ها است یا در عَرَض شان؟-؟

ابن سینا: اگر جوهر اشیاء تغییر یابد، اینک نه من آن ابن سینا بودم که در آغاز با تو همسخن شدم، و نه تو آن بهمنیار بودی که با من سخن آغاز کردی. هر دو عوض می شدیم.

این گفتمان بعدها به یک اصل در میان ارسطوئیان تبدیل شد که جوهر حرکت ندارد. چیزی که نادرست بودن آن بدیهی است. سپس ملاصدرا آمد و گفت جوهر نیز متغیّر و متحرک است.

شعار دیگر صدرویان این است که «روح جسمانیة الحدوث و روحانيّة البقاء است»، یعنی همان طور که علامه طباطبائی فرمود، روح از تغییری که در بدن حاصل می شود، پدید می آید، موادی از جسم در اثر تغییر، به روح تبدیل می شود که گفت: روح مرحله ای از تکامل بدن است.

در این که بدن با دریافت روح انسانی به مرحله ای نوین از تکامل می رسد، تردیدی نیست. سخن در این است که آیا روح در بدن و از خود بدن پدید می آید، یا از خارج به بدن می رسد؟-؟ مرحوم طباطبائی مطابق نظر ملاصدرا، صورت اول را می پذیرد. اما:

۱- آیه «نَفَخْتُ فيهِ مِنْ رُوحی» که صدرویان آن را دستاویز کرده و بر اساس آن انسان را با روح خدا شریک می دانند و آن همه به محور آن داد عرفان می دهند، چه می شود؟

۲- مرحوم طباطبائی با آن همه حدیث ها که می گویند «ارواح قبل از ابدان آفریده شده اند[۲۶۴]» چه می کند؟ موضوعی که به عنوان یکی از اصول اسلام شناخته می شود.

---

[۲۶۴] بحار، ج۵۸ ص۱۳۱- و دربارهٔ نظریّه مشترک مارکس و ملاصدرا، رجوع کنید: «انسان و چیستی زیبائی» سایت بینش نو.

۳- مارکس نیز در این موضوع با ملاصدرا همعقیده است، می گوید: حیات (روح) از جسم مادی پدید آمده است. با این فرق که مارکسیست ها به همین تک جمله بسنده می کنند و اعتراف دارند که علم و اندیشه از شناخت این موضوع عاجز است. اما صدرویان به تخیلات خودشان ادامه می دهند.

منشأ این تخیلات، عدم آگاهی صدرویان از «فعل خدا» است؛ آنان فقط«کار خلقی» خدا را می بینند و از «کار اَمری» خدا غافل هستند و نمی دانند که خداوند دو نوع کار دارد که قرآن از آن با «دو دست خدا» یاد می کند.

در مباحث گذشته به شرح رفت که اساساً روح از موضوع علم خارج است؛ کار اَمری خدا بر اساس «کن فیکون» و ایجاد، است. نه بر اساس قانون علّت و معلول که جریان خلق است نه امر. چیزی که پیدایش آن بر اساس علّت و معلول نیست از عرصهٔ کار علمی خارج است. و انسان اگر میلیون ها سال در علم پیشرفت کند، چیستی و چگونگی پیدایش روح را نخواهد شناخت. همان طور که پیدایش آن اولین پدیدهٔ کائنات نیز با امرِ «کن فیکون» است و انسان هرگز چگونگی پیدایش آن را نخواهد شناخت. و همچنین پیدایش چیزی که «قانون علّت و معلول» نامیده می شود، یک پیدایش امری است و برای انسان، عقل انسان، علم انسان، قابل شناخت نیست. فرق خدا و انسان همین است: اگر انسان کارهای امری خدا را نیز بتواند شناخت کند، به مقام خدائی می رسد و این محال است.

و قرآن دربارهٔ روح می گوید: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی» یعنی روح یک پدیدهٔ اَمری است نه خلقی که از چیز دیگری آفریده شود.

برای ما هیچ فرقی نمی کند روح از بدن خلق شده باشد، یا با امر کن فیکون ایجاد شده باشد. هدف این است که اصول «هستی شناسی» و «انسان شناسی» و «حیات شناسی» اسلام چیست و چه می گوید.

تنها همین نکته که می گوئیم پدیده های اَمری قابل شناخت علمی نیستند، خود یک علم بزرگ است در هستی شناسی. و همین که می گوئیم در میان اشیاء هستی، پدیده ها و اشیائی هستند که با امر ایجاد شده اند، یک کشف بزرگ علمی است گرچه علم نتواند در پیدایش پدیده های امری کار کند. همین قدر که این مطلب، علم را، عرصه کار علم را، و محدودهٔ قلمرو علم و اندیشه را بیان می کند و اهل اندیشه و دانش را از سرگردانی رها کرده و تکلیف را روشن می کند، بزرگ ترین علم و مهم ترین دانش است.

و در این مسئله، عقل نیز مانند علم است؛ عقل می تواند در عرصهٔ کارهای خلقی خدا فعال باشد، نه در کارهای امری، زیرا خود عقل نیز از پدیده های امری است. عقل همه چیز را می تواند تحلیل کند (علّت یابی کند) اما نمی تواند چگونگی پدید آمدن خودش را تحلیل کند. همان طور که نمی تواند چیستی خدا را تحلیل کند.

در مباحث گذشته به این مسائل اشاره شد و اصل مطلب را به کتاب «دو دست خدا» حواله می دهم.

اما چرا مرحوم مجلسی عنوان «روح حیوانی» را آورده و از عنوان «روح انسانی» پرهیز کرده است؟ به نظر او روح انسانی قبل از آفرینش انسان ها و حتی پیش از آفرینش کرهٔ زمین آفریده شده است و در بحار، یک باب تحت عنوان «باب حقیقة النفس و الروح و أحوالهما[۲۶۵]» و یک باب مستقلّ دیگر تحت عنوان «باب فی خلق الأرواح قبل الأجساد و...[۲۶۶]»، به این موضوع اختصاص داده و حدیث های فراوان را ردیف کرده است، علاوه بر آن در جلد ۲۴، ص۱۲۷ و۱۲۹ و نیز جلد ۲۶ ص۱۱۹ و۱۲۰، و همچنین جلد ۴۱ ص۲۹۰ و جلد ۶۵ ص۲۰۵ و۲۰۶، در این باره حدیث آورده و سخن گفته است. او چگونه می تواند این

---

[۲۶۵] بحار، ج۵۸ ص۱.

[۲۶۶] همان، ص۱۳۱.

همه حدیث ها را نادیده بگیرد یا فدای صادر اولِ خیالی ارسطوئیان، و عقول عشرهٔ بی دلیل آنان، و هستی شناسی و کیهان شناسی رسوای ارسطوئیان، کند.

مجلسی و هر کسی که قرآن و اهل بیت(ع) را صاحب یک مکتب کامل بداند، نمی تواند، مرید بینش های خیالی ارسطوئیان باشد.

اما منظورش از روح حیوانی: در مباحث گذشته اشاره شد و شرح مسئله به کتاب «دو دست خدا» حواله شد که مطابق هستی شناسی و گیاه شناسی و حیوان شناسی و انسان شناسی مکتب قرآن و اهل بیت(ع)، گیاه یک روح دارد بنام روح نباتی. حیوان دو روح دارد بنام روح نباتی و روح غریزه (حیوانی). و انسان سه روح دارد: روح نباتی، روح حیوانی (غریزه) و روح فطرت (روح انسانی). قرآن از روح غریزی «نفس امّاره» نیز تعبیر کرده، همان طور که از روح فطرت با «نفس لوّامه» تعبیر کرده است.

مجلسی در این سخنش با عنوان «یحتمل وجهاً ثالثاً» به صورت یک احتمال می گوید ممکن است روح حیوانی از خارج به بدن داخل نمی شود. و در این صورت نیز همان روح حیوانی با امر کن فیکون ایجاد شده است نه با روند خلقیِ علّی معلولی. تا دانشمندان بکوشند چگونگی پیدایش روح حیوانی یا روح نباتی را کشف کنند.

عرصهٔ خلقت و گسترهٔ وسیع کارهای خلقی خدا، میدان فعالیت عقل و علم است و خداوند نه تنها به انسان اجازه داده در این عرصه کار کند، و هیچ کار علمی را و دست درازی به اعماق جهان خلقت را (بر خلاف نظر مسیحیان قرون وسطی) فضولی ندانسته، بل بشر را بر این فعالیت به شدت تشویق کرده است. اما چگونگی پیدایش پدیده های امری از حیطه کار عقلی و علمی، خارج است.

چگونگی کار و نیز آثار پدیده های امری، باز موضوع عقل و علم است. آن چه از دسترس عقل خارج است اصل چگونگی پیدایش پدیده های امری است.

خود عقل و تعقّل، فکر و تفکّر، علم و تحقیق علمی، با هزار زبان می گوید: چگونگی پیدایش پدیده های امری خارج از موضوع علم است.

اگر علامه مجلسی به جای «روح حیوانی» عبارت «روح انسانی» می آورد، سخنش به طور تامّ یک باور ارسطوئی می گشت. اما باوری که بر اصول باطل زیر مبتنی است:

۱- خداوند مصدر است.- در مباحث پیش به شرح رفت که هر مصدری به هر تاویل و با هر توجیه و با هر تصور، مرکب است.

۲- آن پدیدهٔ اولیه کائنات از وجود خود خدا صادر شده است.- و بیان شد هر «صدور» لازم گرفته که مصدر آن تجزیه شود.

۳- فرضیهٔ خیالی و بی دلیل سوم شان که عبارت است از عقول عشرهٔ تخیلّی.

۴- منحصر کردن کار خدا فقط به جریان خلق و نظام لوله کشی شدهٔ علّت و معلول، و غفلت از کار اَمری خدا.

۵- همان انحصار لازم گرفته که خدای شان علّت شود و لازمهٔ آن نیز موجب بودن خدای شان است که در مباحث پیش به شرح رفت.

۶- ۷- ۸ و ده ها اصل باطل و ضد عقل دیگر.

در مبحث بعدی که بلافاصله می آید، باز دربارهٔ روح حیوانی انسان، و روح انسانی، بحث خواهد شد.

استدراک: آنان که معتقد هستند روح در اثر حرکت جوهری در بدن و از بدن پیدایش می یابد و شعارشان «الرّوح جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا» است از آن جمله مرحوم علامه طباطبائی، به «تعدّد روح ها در وجود انسان» قائل نیستند. پس مراد طباطبائی(ره) از روح حیوانی و روح انسانی، در این سخنش چیست؟

به عبارت دیگر: آنان در وجود انسان فقط به یک روح معتقد هستند و تعبیرهائی از قبیل نفس امّاره، نفس لوّامه، که در قرآن آمده را به مراتب کمال و عدم کمال آن روح واحد،

تأویل می کنند. و به حدیث هائی که اعلام می کنند در وجود انسان روح های متعدد هست[۲۶۷]، اعتنا نمی کنند. و نیز آن همه حدیث های بس فراوان را که می گویند «ارواح قبل از ابدان آفریده شده اند» نادیده می گیرند.

با این وصف، مراد از روح حیوانی و روح انسانی، در بیان مرحوم علامه طباطبائی چیست؟

پاسخ: علامه طباطبائی(ره) گمان کرده است که مراد مجلسی(ره) از روح حیوانی، آن روح است که در حیوان است. یعنی مجلسی(ره) موضوع بحث حدیث را در احتمال سوم، از انسان تنزل داده و انسان را از بحث خارج کرده و به حیوان اختصاص داده است. در حالی که مراد مجلسی همان روح حیوانی است که در انسان نیز وجود دارد.

طباطبائی(ره) می گوید: بهتر بود مجلسی این کار را نمی کرد و می گفت که روح انسانی نیز در بدن انسان و از بدن، پیدایش می یابد.

اما اگر مجلسی(ره) این کار را می کرد، پیرو «انسان شناسی» ارسطو می گشت، نه پیرو انسان شناسی مکتب قرآن و اهل بیت(ع).

اگر آیه ها و حدیث های فراوان نیز وجود نداشتند، باز با تجربهٔ درونی و بیرونی خود انسان، روشن و مسلّم است که انسان روح های متعدد دارد.

زیرا انسان تنها موجودی است که خودش با خودش درگیر می شود، همیشه در درونش خودش با خودش در چالش است، همواره روح امّاره با روح لوّامه، در رقابت و تزاحم است.

و چون حیوان، فاقد روح سوم (روح فطرت) است لذا فاقد جامعه، تاریخ، اخلاق، هنجار و ناهنجار، تمدن، و نیز فاقد خنده و گریه است و... (مشروح این بحث در «تبیین جهان و انسان» بخش انسان شناسی دوم».

---

[۲۶۷] کافی، ج۱، کتاب الحجّة، باب «ذکر الارواح الّتی فی الائمّة-ع-». و: بحار، ج۵۸ ص۴۳ ح۱۹.

تعدد روح ها در انسان، موضوع بس مهمی است که انسان شناسی غربی نیز از آن غافل مانده و در نتیجه، علوم انسانی غربی (روان شناسی، جامعه شناسی، فلسفهٔ تاریخ، تاریخ تحلیلی، منشأ جامعه، منشأ اخلاق، منشأ خانواده و...) همگی لنگ مانده اند و امروز مسلّم شده است که این علوم انسانی از ادارهٔ جهان بشری عاجز و ناتوان است، با آن همه کار گسترده علمی که دربارهٔ شان شده است.

فوکویاما با عنوان کردن «پایان تاریخ»، می خواهد بگوید: علوم انسانی بیش از این که هست قابل کمال و تکامل نیست و لیاقت انسان تا همین جا است و باید به همین ها بسنده کند.

اما حقیقت این است که: مدرنیته که شاکلهٔ این علوم انسانی است به پایان رسیده و از ادارهٔ جهان بشریت عاجز مانده است. زیرا فقط به یک «غفلت» در اصل و اساس انسان شناسی دچار است که غفلت از تعدد ارواح در وجود انسان است.

غربیان در علوم انسانی، کاری بس وسیع، عمیق و مهم، انجام داده اند؛ این علوم تنها به یک چیز نیاز دارد: باید از نو به محور، و بر نخِ «تعدد ارواح» چیده شود. که در «جامعهٔ موعود» چنین خواهد شد.

۸۲

بحثی در قالب مثالی روح در عالم برزخ

ج۶ ص۲۷۱.

متن سخن علامه مجلسی(ره): فالمراد بالقبر فی أکثر الأخبار ما یکون الروح فیه فی عالم البرزخ و هذا یتمّ علی تجسّم الروح و تجرّده و إن کان یمکن تصحیح بعض الأخبار بالقول بتجسم الروح أیضا بدون الأجساد المثالیة لکن مع ورود الأجساد المثالیة فی الأخبار المعتبرة المؤیدة بالأخبار المستفیضة لا محیص عن القول بها و لیس هذا من التناسخ الباطل فی شیء إذ التناسخ لم یتمّ دلیل عقلی علی امتناعه إذ أکثرها علیلة مدخولة و لو تمّت لا تجری أکثرها فیما نحن فیه کما لا یخفی علی من تدبّر فیها و العمدة فی نفیه ضرورة الدین و إجماع المسلمین،.....

متن سخن علامه طباطبائی(ره): العمدة فی نفی التناسخ لزوم رجوع الشئ بعد الفعلیة إلی القوة و هو من الممتنعات بالضرورة لکنها لا تجری الاّ فی البدن العنصری دون المثالی الذی هو من شؤون النفس و مراتبها و لوازم وجودها.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): (توضیح: پس از آن که ۱۲۸ حدیث دربارۀ «أحوال البرزخ و القبر و عذابه و سؤاله» آورده در ضمن یک سخن مشروح می گوید:) پس مراد از

قبر در اکثر حدیث ها آن است که روح در عالم برزخ در آن خواهد بود. و این به هر دو صورت ممکن است خواه با تجسم خود روح باشد و خواه مجرّد باشد.

توضیح: دو صورت به شرح زیر می شود:

۱- خود روح مجسّم شود: یعنی خود روح تجسم پیدا کند و به شکل آن انسان بیاید.

۲- روح مجرّد و بدون جسم باشد، اما به یک قالب مثالی وارد شود.

سپس ادامه می دهد: گرچه ممکن است آن تعداد از حدیث ها (که صورت دوم درآن ها آمده) را نیز به تجسم خود روح بدون پیکرهای مثالی، معنی کنیم. لیکن عنوان «پیکرهای مثالی» در حدیث های معتبر که با حدیث های مستفیض تایید می شوند، گریز ناپذیر است.

و این از مصادیق «تناسخ باطل» نیست به هیچوجه. زیرا برای امتناع تناسخ، دلیل تامّ عقلی، وجود ندارد. چون اکثر دلیل ها که آورده اند، دچار اشکال هستند.

و اگر بر فرض دلیل های عقلی تامّ نیز وجود داشته باشد، اکثر شان در موضوع بحث ما جاری نمی شوند. چنانکه این مطلب روشن است بر کسی که در آن دلیل ها تدبّر کند.

و دلیل عمده بر ردّ این (نوع از تناسخ)، ادعای ضرورت و ادعای اجماع مسلمین است...... .

نقد فرمایش علامه مجلسی(ره): اولاً: از نو نظر خواننده را به سخنان علامه طباطبائی که در مبحث شماره ۳ گذشت- مجلسی را به باد انتقاد گرفته بود که چرا وجود «مجردات» را انکار می کند- جلب می کنم. در آن جا عرض کردم مجلسی وجود مجردات را انکار نکرده تنها گفته است که از اخبار و احادیث بر نمی آید که شیئی مجرد باشد (غیر از خداوند).

در این جا باز مشاهده می کنیم که مرحوم مجلسی به تجرّد روح معتقد است (گرچه در قالب احتمال) و آن عصبانیت مرحوم طباطبائی موردی نداشته است.

ثانیاً: این فرمایش علامه مجلسی، با اشکالات زیر مواجه است:

۱- در مبحث شماره ۲ و شماره ۳ به طور مستدل و با فرمول های متعدد، روشن و واضح شد که همهٔ اشیاء و همه چیز (غیر از خداوند) زمانمند و مکانمند هستند. و هیچ چیزی فارغ از زمان و مکان نیست. و زمانمندی و مکانمندی یعنی یا مادّه بودن و یا مادی بودن. و هر چه در کائنات هست یا جسم کثیف است و یا جسم لطیف.

گفته شد مثلاً: انرژی= ماده بسیط.

ماده= انرژی فشرده.

انرژی برق در سیم آهنی یا در یک صفحه بزرگ آهنی، حضور جسم لطیف است در جسم کثیف. حضور ماده بسیط است در ماده فشرده. روح و بدن نیز دقیقاً چنین هستند. علاقمندان به مشروح این بحث، به دو مبحث مذکور مراجعه کنند.

این عبارت «تجرّد» که مرحوم مجلسی آورده، جائی در مکتب قرآن و اهل بیت(ع) ندارد و مخالف مسلّمات عقلی و علمی امروز نیز، است. چیزی بنام مجرّد از تخیّلات ارسطوئیان است.

۲- می فرماید: گرچه می توانیم برخی اخبار (که دلالت می کنند بر ورود روح به پیکر جدید در عالم برزخ) را در راستای دیگر حدیث ها که دلالت دارند بر تجسم خود روح نه خلقت پیکر جدید، معنی کنیم.

باید گفت: هیچ حدیثی نداریم که دربارهٔ پیکر جدید، نص باشد. و همهٔ حدیث ها با مختصر تفاوتی در لفظ، در جهت یک معنی واحد هستند. آن چه موجب شده که مرحوم مجلسی معنی حدیث ها را دو نوع ببیند، لفظ «جسم» و امثال آن است. و در سخنش دیدیم

که او متاسفانه تحت تاثیر ارسطوئیان روح را مجرّد می داند[۲۶۸]. و در مباحث گذشته بیان شد که هیچ چیز (غیر از خدا) مجرد نیست و در این مبحث نیز اشاراتی خواهد شد.

۳– به نظر مرحوم مجلسی تناسخ دو نوع است:

یک: مانند آن که برخی هندی ها معتقدند که هنگام مرگ انسان، روح او در بدن یک انسان دیگر، یا مرغ و حیوان دیگر از نو به دنیا می آید و زندگی می کند و از این قبیل باورها. به نظر مجلسی(ره) این نوع تناسخ مردود است.

دو: داخل شدن روح در یک قالب مثالی در عالم برزخ: چون به معنی برگشت به زندگی دنیوی نیست و سرانجامش به محشر و قیامت می رسد، چنین تناسخی ممکن است مردود نباشد.

اولاً: باید روشن شود آیا آن جسم مثالی یک خلقت و یک پدیده است یا نیست؟–؟ اگر نیست، پس بحثی نداریم و اگر هست، پس یک خلقت جدید است و دقیقاً عین تناسخ است که مکتب اهل بیت(ع) شدیداً تناسخ را رد کرده است.

ثانیاً: روح چه نیازی به جسم مثالی دارد که از نو به آن داخل شود؟

ثالثاً: اگر به یک جسم مثالی دیگر داخل شود، باید برای حضور در محشر (که باید به بدن خودش وارد شود) از نو باید آن جسم مثالی بمیرد و روح از آن خارج شود تا به بدن خود داخل شود. کدام آیه یا حدیث بر این مرگ مجدّد دلالت دارد؟ و کدام دلیل عقلی بر تاسیس چنین اصل و اضافه کردن آن به اصول اعتقادی ما وجود دارد؟

اما جسم مثالی یا قالب مثالی: مگر روح پیش از ورود به بدن، و نیز در طول زندگی انسان، جسم نبود که در برزخ از نو مجسّم شود؟ به شرح رفت که خود روح از آغاز

---

[۲۶۸] با این که خودش در مبحث شماره ۳، اعتراف کرد که دلیلی بر وجود شیئ مجرّد (غیر از خدا) وجود ندارد. البته در این جا نیز به صورت احتمال، گفته است.

پیدایشش تا ابد حتی در بهشت نیز که در داخل بدن خواهد بود، جسم است لیکن جسم لطیف خیلی لطیف. مثال انرژی برق در سیم یا در یک چیز آهنی بزرگ را از نو یاد آوری می کنم.

در مباحث گذشته به طور مستدل و مشروح روشن شد که هر چیز و هر شیئ و هر موجود (غیر از خدا) زمانمند و مکانمند است. حتی آن «صادر اول» به فرض پذیرش نظر ارسطوئیان، نیز زمانمند و مکانمند است و محال است که چنین نباشد. زیرا صدور و صادر شدن با هر معنائی با هر تأویلی با هر توجیهی و با هر تصوری، یک حرکت است و:

حرکت= تغییر= زمان.

زمان- تغییر= زمان- زمان.

تغییر- حرکت= تغییر- تغییر.

و هر زمانمند قهراً مکانمند هم هست. زیرا تغییر باید در چیزی باشد. بدون جا و محل برای تغییر، تغییر امکان ندارد:

تغییر- مکان= تغییر- تغییر.

پس: هر زمانمند= مکانمند.

و: مکان= حد و حدود.

شیئ مکانمند= شیئ محدود.

زیرا: مکان- حد و حدود= مکان- مکان.

همه چیز (غیر از خداوند متعال) محدود است، همه چیز باید یک قالبی داشته باشد؛ قالب کثیف و فشرده، یا قالب بسیط و لطیف. روح پیش از آفرینش این بدن دنیوی نیز قالبی داشته و دارد. پس از خروج از بدن نیز قالبی دارد و باید داشته باشد. زیرا در غیر این صورت نامحدود و بی نهایت می شود. و هیچ چیز (غیر از خدا) نامحدود و بی نهایت نیست.

قالب مثالی: روح پیش از ورود به بدن، هر قالبی داشته به این بحث ما مربوط نیست، اما پس از خروج از بدن و در عالم برزخ قالبی خواهد داشت شبیه قیافه دنیوی بدن، که روح ها کاملاً همدیگر را خواهند شناخت همان طور که در دنیا بدن ها از همدیگر شناخته می شوند. قالب مثالی یعنی همین. مثالی یعنی شبیه و مثل قیافه دنیوی.

و حتی می توان به آن «جسم مثالی» هم گفت. زیرا گفته شد که روح جسم است لیکن جسم لطیف و بس لطیف تر.

اینک اگر با این بیان برویم به حضور آیات و احادیث، کدام اشکال یا کدام تردید در معنی آیات و احادیث می ماند؟ و نیز کدام دلیل عقلی امکان چنین نظریه ای را، محال می داند. و نیز کدام دلیل این نظر را مستبعد می داند اما خلقت جدیدِ یک جسم جدید را مستبعد نمی داند؟؟؟؟؟ کدام دلیل هست بر آفرینش جسم جدید؟ و کدام دلیل بر مرگ آن جسم و یا خروج روح از آن جسم جدید برای ورود به بدن اصلی جهت حضور در محشر، داریم؟

مجلسی(ره) در ادامه سخنش برای این نظریهٔ احتمالی خود، از برخی بزرگان ما (قدّس الله ارواحهم) تایید آورده است. (با همهٔ احترام به علمای مذهب مان به ویژه برخی از آنان که امید بر شفاعت شان نیز بسته ایم)، ما طلبه هستیم و بحث می کنیم، بندهٔ دلیل هستیم، نه منفعل در برابر شخصیت ها و شخصیت زده. ما ریزه خوار سفره آنان هستیم اما بنابه فرمایش خود آنان، باید پیرو دلیل باشیم.

و نیز در ادامهٔ کلامش می فرماید: بعید نیست که بگوئیم روح در وقت خواب (روزانهٔ انسان ها) نیز به پیکرهای مثالی متعلّق می شود. همان طور که آن چه در خواب می بیند گواه این است.

نقد: ۱- در این صورت برای هر انسان یک پیکر هست مشهود که با آن زندگی می کند و یک پیکر هست برای خواب و خواب دیدن. و یک پیکر سوم برای عالم برزخ. این بعید تر از هر بعید نیست؟

خود مرحوم مجلسی از امام کاظم(ع) حدیث آورده است که هنگام خواب، روح انسانی از بدن خارج می شود اما روح حیوانی همچنان در بدن می ماند[۲۶۹]، پیکر کت و شلوار نیست که روح آن را در بیاورد و دیگری را بپوشد. و امام کاظم(ع) می فرماید روح انسان در خواب خارج می شود و نمی گوید وارد پیکر مثالی می شود. زیرا خودش قالب مثالی دارد و هرگز بدون قالب نبوده به شرحی که گذشت.

و بر این ادعای مرحوم مجلسی نیز هیچ دلیلی وجود ندارد و محض ادّعا است لیکن ادعای احتمالی که می گوید: بعید نیست. یعنی نظر قطعی او نمی باشد.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): دلیل عمده، در نفی تناسخ، «لزوم رجوع الشیئ بعد الفعلیّة الی القوّه» است، و این از ممتنعات است به طور بدیهی. لیکن این «ممتنع بودن رجوع شیئ از فعلیت به قوّه»، دربارهٔ بدن عنصری، جاری است نه بدن مثالی. بدن مثالی که از شؤن نفس و از مراتب نفس و از لوازم نفس است.

بررسی: علامه طباطبائی در این جا نظر احتمالی علامه مجلسی را تأیید می کند و آن را با دلیل عقلی نیز مجهّز می کند. اما:

۱- اشکال مبنائی این فرمایش علامه طباطبائی، در مبحث پیش (شماره ۸۱) بیان شد.

۲- برای روح بیش از چهار شأن، شأن دیگری وجود ندارد:

یک: شأنِ پیش از آفرینش ابدان.

دو: شأنِ حضور در ابدان تا زمان مرگ.

---

[۲۶۹] بحار، ج۵۸ ص۴۳ ح۱۹.

سه: شأن در عالم برزخ.

چهار: شأن حضور در محشر با ابدان.

اینک کدام دلیل وجود دارد که شأن برزخی باید در پیکر جدید باشد؟ بحث در شأن نیست، بحث در چگونگی آن شأن است. و این چگونگی و خلقت یک پیکر جدید، بدون دلیل و ادعای محض و باصطلاح تحکّم است نه یک سخن علمی.

حتی بحث در صدق تناسخ و عدم صدق آن، نیست. و نیز بحث در قوّه و فعل هم نیست، اصل ادّعا نیازمند دلیل است. چگونه ممکن است یک اصل را تاسیس کنیم و در ردیف اصول اعتقادی و هستی شناسی و روح شناسی، قرار دهیم در حالی که هیچ دلیلی بر این تاسیس نداریم.

درست است: مطابق تخیلات ملاصدرا، همه چیز برزخ، محشر، معاد، بهشت و دوزخ، مثالی و خیالی هستند. اما مرحوم طباطبائی که بخش معاد اسفار او را هرگز تدریس نکرد،...

۸۳

بحثی در چگونگی «سؤال قبر»

ج۶ ص۲۸۰.

متن سخن علامه مجلسی(ره): فصل: و لیس ینزل الملکان إلاّ علی حیّ و لا یسألان إلاّ من یفهم المسألة و یعرف معناها و هذا یدل علی أن الله تعالی یحیی العبد بعد موته للمساءلة و یدیم حیاته بنعیم إن کان یستحقه. او بعذاب ان کان یستحقّه.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): لعل المراد أن الانسان لا یبطل بعد الموت و لا ینعدم بالکلیة بل له نوع من الحیاة غیر الحیاة الحسیّة التی یفقدها بالموت، قال صلی الله علیه و آله: و إنما تنتقلون من دار إلی دار، الحدیث. و أما الروایات الدالة علی إدخال الروح فیه إلی حقویه فی القبر فهی تمثیل للمسألة کما أن الروایات الدالة علی قولهما له: نم نومة العروس و إنامتهما له و غیر ذلک تمثیل لمکثه فی القبر فی انتظار البعث.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): فصل: آن دو ملک (منکر و نکیر) نازل نمی شوند مگر بر انسان زنده، و سؤال نمی کنند مگر از کسی که پرسش را بفهمد و معنای آن را بداند. و این دلیل است بر این که خداوند متعال بنده را بعد از مرگش زنده می کند برای پرسش. و ادامه می دهد به حیات او با نعمت، اگر استحقاق نعمت داشته باشد. و با عذاب اگر مستحق عذاب باشد.....

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): گویا مراد از سؤال قبر این است که انسان پس از مرگ باطل نشده و بالکلیّه معدوم نمی شود. بل برایش نوعی از حیات هست، غیر از حیات حسّی که با مرگ از دست می دهد، همان طور که رسول خدا صل الله علیه و آله فرمود: از عالمی به عالم دیگری منتقل می شوید.

و اما حدیث هائی که دلالت دارند بر «ادخال روح به بدن تا پائین کمرش در قبر»، تمثیل است برای پرسش. چنانکه حدیث هائی که دلالت دارند بر سخن آن دو ملک: «بخواب مانند خواب عروسان» و او را می خوابانند و از این قبیل، تمثیل است بر درنگ او در قبر در انتظار فرا رسیدن محشر.

بررسی: در همین سخن مختصر و چند سطری هر دو بزرگوار، جای سؤال های متعدد هست. و همین طور در کلام هر کسی که درباره سؤال قبر اظهار نظر کرده است.

و آن چه بندهٔ حقیر پس از سال ها تحقیق و فکر درباره سؤال قبر، به دست آورده ام، این است که اصل این موضوع از اصول عقاید اسلامی، به ویژه شیعی است و انکار آن به منزله انکار یک اصل است (البتّه از اصول درجه دوم). و غیر از این هیچ چیزی به طور قاطع نمی توان دربارهٔ کیفیّت و چگونگی و ابعاد و جزئیات آن، گفت.

و دقیقاً همین طور است «رَجعت».

فقط دو جمله: اصل سؤال قبر از مسلّمات است. اصل رجعت (فی الجمله) از مسلّمات است.

۸۴

یک حدیث مخدوش دربارهٔ رود فرات

ج۶ ص۲۸۹ و ۲۹۰.

متن حدیث: کا: الْعِدَّةُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ ابْنِ رِئَابٍ عَنْ ضُرَيْسٍ الْكُنَاسِيِّ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ(ع) أَنَّ النَّاسَ يَذْكُرُونَ أَنَّ فُرَاتَنَا يَخْرُجُ مِنَ الْجَنَّةِ فَكَيْفَ هُوَ وَ هُوَ يُقْبِلُ مِنَ الْمَغْرِبِ وَ تُصَبُّ فِيهِ الْعُيُونُ وَ الْأَوْدِيَةُ قَالَ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ(ع) وَ أَنَا أَسْمَعُ أَنَّ لِلَّهِ جَنَّةً خَلَقَهَا اللَّهُ فِي الْمَغْرِبِ وَ مَاءُ فُرَاتِكُمْ هَذِهِ يَخْرُجُ مِنْهَا وَ إِلَيْهَا تَخْرُجُ أَرْوَاحُ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ حُفَرِهِمْ عِنْدَ كُلِّ مَسَاءٍ فَتَسْقُطُ عَلَى ثِمَارِهَا وَ تَأْكُلُ مِنْهَا وَ تَتَنَعَّمُ فِيهَا وَ تَتَلَاقَى وَ تَتَعَارَفُ فَإِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ هَاجَتْ مِنَ الْجَنَّةِ فَكَانَتْ فِي الْهَوَاءِ فِيمَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ تَطِيرُ ذَاهِبَةً وَ جَائِيَةً وَ تَعْهَدُ حُفَرَهَا إِذَا طَلَعَتِ الشَّمْسُ وَ تَتَلَاقَى فِي الْهَوَاءِ وَ تَتَعَارَفُ قَالَ وَ إِنَّ لِلَّهِ نَاراً فِي الْمَشْرِقِ خَلَقَهَا لِيُسْكِنَهَا أَرْوَاحَ الْكُفَّارِ وَ يَأْكُلُونَ مِنْ زَقُّومِهَا وَ يَشْرَبُونَ مِنْ حَمِيمِهَا لَيْلَهُمْ فَإِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ هَاجَتْ إِلَى وَادٍ بِالْيَمَنِ يُقَالُ لَهُ بَرَهُوتُ أَشَدُّ حَرّاً مِنْ نِيرَانِ الدُّنْيَا كَانُوا فِيهِ يَتَلَاقَوْنَ وَ يَتَعَارَفُونَ فَإِذَا كَانَ الْمَسَاءُ عَادُوا إِلَى النَّارِ فَهُمْ كَذَلِكَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): الفرات نهر عظیم مبدء نبعه فی أرمینیة إحدی الممالک الجمهوریة فی روسیا، ثم یجری فی جبال طوروس من ترکیا، ثم یجتاز السوریة و

العراق، ثم يتحد بدجلة فيكون منهما شط العرب فينصب فی بحر العمان، و للتوراة الموجودة عناية فی شأن هذا النهر و تبريكه و تقديسه و انّها من انهار الجنة، و هذا مما يؤكد احتمال الدسّ فی هذه الرواية و ما يقرب منها مضمونا، ولو كان صحيحة مقبولة كان المراد بكون جنة الدنيا فی ارمينية مثال كون نار الدنيا فی برهوت، و الجنة و النار فی حفرة القبر كناية عن نحو من التعلق بها.

ترجمۀ حدیث: ضریس کناسی می گوید: پرسیدم از امام باقر(ع): مردم می گویند فرات ما از بهشت خارج می شود. این چگونه است در حالی که آن از سمت مغرب می آید و آب چشمه ها و دره ها در آن می ریزد-؟

فرمود- و من می شنیدم-: خداوند جنّتی در مغرب آفریده و آب این فرات شما از آن خارج می شود. و هر شامگاه روح های مومنین از گورهای شان خارج شده و به طرف آن جنّت می روند بر میوه های آن می نشینند و می خورند برخوردار می شوند و در آن جا با همدیگر ملاقات کرده و انس می گیرند. وقتی که فجر طلوع کرد، به طور دسته جمعی از آن جا رفته و در هوا میان آسمان و زمین قرار می گیرند، پرواز می کنند می روند و می آیند. و هنگام طلوع خورشید به حفره های خود بر می گردند.

و خداوند آتشی دارد در مشرق، آن را آفریده برای سکونت کفّار که شب ها از زقّوم آن می خورند و از حمیم آن می آشامند، وقتی که فجر طلوع کند، به طور دسته جمعی به صحرائی در یمن می روند که به آن برهوت گفته می شود صحرائی که از همۀ آتش های دنیا داغ تر است، ارواح کفار در آن جا با همدیگر ملاقات کرده و مؤانست می کنند. وقتی که شامگاه شد، بر می گردند بر آتش و همچنین هستند تا روز قیامت... (ادامه دارد).

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): فرات رود عظیمی است که سرچشمۀ آن در ارمنستان که یکی از جمهوری های روسیه است، می باشد. سپس جاری می شود بر کوه های

طوروس در ترکیه، آن گاه بر سوریه و عراق می گذرد. سپس با دجله یکی شده از مجموع آن دو، شط العرب به وجود می آید و به دریای عمان می ریزد.

در توراتی که امروز هست، توجه ویژه ای به این رود و مبارکی آن و قداستش، شده است، و آن را از رودهای بهشت می داند.

و این چیزی است که احتمال دسیسه در این حدیث را موکّد می کند. و همچنین احتمال دسیسه را در حدیث هائی که به مضمون این حدیث نزدیک هستند، موکّد می کند.

و اگر این حدیث، صحیح و مورد قبول (مقبوله) باشد، مراد این است که بودن بهشت دنیا در ارمنستان شبیه آتش است در برهوت.

و مراد از بهشت و آتش در قبرها، کنایه است از نوعی تعلّق آتش به قبرها.

بررسی: سند حدیث یک سند قوی است. اما پیام آن همان طور که مرحوم طباطبائی فرموده، گویا بر گرفته از تورات امروزی (تحریفی) است. و کاملاً به آن افسانه ها شباهت دارد. و یک تعبیری نیز در آن هست که با ادبیات اصحاب ائمه طاهرین(ع) تناسب ندارد: می گوید: پرسیدم از امام:..... سپس می گوید: امام فرمود– و من می شنیدم–:...

بدیهی است کسی که سؤالی را می پرسد، جواب آن را می شنود. این «و من می شنیدم» یعنی چه؟ این تعبیر در ادبیات اصحاب در جائی می آید که راوی بگوید: فلانی از امام پرسید، امام شروع به پاسخ کرد و من می شنیدم.

یعنی پرسش کننده، کسی غیر از خود راوی باشد.

اشکال دیگر در متن حدیث این است که از زبان امام(ع) آمده که فرات از مغرب می آید. در حالی که مسیر فرات در فلات آناتولی (ترکیه) از شرق به غرب است، سپس به جنوب برگشته به سوریه می رود آن گاه از سوریه به طرف جنوب شرق می رود. این فقط مردم عراق هستند که جریان آن را از جانب مغرب مشاهده می کنند.

همان طور که یهودیان در دوران اسارت در بین النهرین (عراق) جریان آن را از جانب مغرب، مشاهده می کردند.

از متن حدیث بر می آید که امام(ع) نیز سر چشمه فرات را در مغرب می داند، که ائمه طاهرین، از این گونه نسبت ها و عدم اطلاع از موقعیت یک رودخانه معروف، و شناخته شده، منزّه هستند. ائمّه ای که در دقیق ترین مسائل علمی حتی در مسائل مثلاً کیهان شناسی، ذرّه شناسی، میکروب شناسی، و... و... و حتی نطفه شناسی، حقایق دقیقی که از دیدگاه علمی حقایق عظیمی هستند، را بیان کرده اند، چگونه انتساب چنین سخنی به آنان روا باشد؟

و همچنین ماهیت افسانه ای این حدیث.

اما نکته ای نیز در فرمایش مرحوم طباطبائی دربارهٔ سرچشمه فرات، هست؛ جمهوری ارمنستان در ممالک روسیه تزاری و در عصر شوروی و نیز امروز، در شرق کوه های آرارات واقع است و جزئی از فلات ایران است[۲۷۰]. در حالی که اولین سرچشمهٔ فرات و شرقی ترین سرشاخه آن از جانب غربی کوه آرارات شروع می شود و در فلات آناتولی قرار دارد.

درست است همین بخش از فلات آناتولی در زمان قدیم به مرکزیت «وان» بخشی از ارمنستان بوده لیکن هرگز بخشی از جمهوری ارمنستان که علامه ذکر کرده، نبوده است.

---

[۲۷۰] فلات ایران: از شرق: رودخانه سند تا کوه های هندوکش. از شمال: کوههای هندوکش، رودخانه جیحون، دریای خزر، کوه قفقاز تا دریای سیاه. از جانب غرب: کوه آرارات، رودخانه دجله. از جنوب: خلیج فارس، دریای عمان. که امروز چندین کشور در فلات ایران قرار دارند.

۸۵

یک حدیث مجعول

ج۶ ص۲۹۱.

متن حدیث: فس: أَبِی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ النَّضْرِ عَنْ عَمْرِو بْنِ شِمْرٍ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ(ع) قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِیِّ(ص) فَقَالَ یَا رَسُولَ اللَّهِ رَأَیْتُ أَمْراً عَظِیماً فَقَالَ وَ مَا رَأَیْتَ قَالَ کَانَ لِی مَرِیضٌ وَ نَعَتُّ لَهُ مِنْ مَاءِ بِئْرِ الْأَحْقَافِ یُسْتَشْفَى بِهِ فِی بَرَهُوتَ قَالَ فَتَهَیَّأْتُ وَ مَعِی قِرْبَةٌ وَ قَدَحٌ لِآخُذَ مِنْ مَائِهَا وَ أَصُبَّ فِی الْقِرْبَةِ إِذَا شَیْءٌ قَدْ هَبَطَ مِنْ جَوِّ السَّمَاءِ کَهَیْئَةِ السِّلْسِلَةِ وَ هُوَ یَقُولُ یَا هَذَا اسْقِنِی السَّاعَةَ أَمُوتُ فَرَفَعْتُ رَأْسِی وَ رَفَعْتُ إِلَیْهِ الْقَدَحَ لِأَسْقِیَهُ فَإِذَا رَجُلٌ فِی عُنُقِهِ سِلْسِلَةٌ فَلَمَّا ذَهَبْتُ أُنَاوِلُهُ الْقَدَحَ اجْتُذِبَ حَتَّى عُلِّقَ بِالشَّمْسِ ثُمَّ أَقْبَلْتُ عَلَى الْمَاءِ أَغْتَرِفُ إِذْ أَقْبَلَ الثَّانِیَةَ وَ هُوَ یَقُولُ الْعَطَشَ الْعَطَشَ یَا هَذَا اسْقِنِی السَّاعَةَ أَمُوتُ فَرَفَعْتُ الْقَدَحَ لِأَسْقِیَهُ فَاجْتُذِبَ حَتَّى عُلِّقَ بِعَیْنِ الشَّمْسِ حَتَّى فُعِلَ ذَلِکَ الثَّالِثَةَ وَ شَدَدْتُ قِرْبَتِی وَ لَمْ أَسْقِهِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ(ص) ذَاکَ قَابِیلُ بْنُ آدَمَ قَتَلَ أَخَاهُ وَ هُوَ قَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَّ وَ الَّذِینَ یَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لا یَسْتَجِیبُونَ لَهُمْ بِشَیْءٍ إِلَّا کَباسِطِ کَفَّیْهِ إِلَى الْماءِ لِیَبْلُغَ فاهُ وَ ما هُوَ بِبالِغِهِ وَ ما دُعاءُ الْکافِرِینَ إِلَّا فِی ضَلالٍ.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): یشکل الخبر بأنّ ما ذکر فیه من القصة اولاً لا ینطبق علی ما ذکر من الایة أخیرا، علی أن أخبار تعذیب قابیل فی عین الشمس و منها هذا

الخبر موضوعة و سنبيّن ذلک إن شاء الله فيما سيجئ من قصة هابيل و قابيل من كتاب قصص الانبياء.

ترجمهٔ حدیث: امام باقر فرمود: مردی به حضور پیامبر(ص) آمد و گفت: ای رسول خدا، چیز عظیمی را دیدم.

فرمود: چه چیزی را دیده ای؟

گفت: مریضی داشتم، گفتند برایش از آب چاه احقاف (منطقه ای در شمال یمن) که مردم از آن شفا می جویند، در صحرای برهوت، بیاور. پس آماده شده و رفتم، مشک و کاسه ای به همراه داشتم تا خواستم از آب آن بردارم و مشک را پرکنم ناگهان چیزی از آسمان با صدای شبیه (صدای) زنجیر افتاد و می گفت: ای تو، سیرابم کن اَلان میمیرم. سرم را بلند کردم کاسه را به طرفش بردم تا سیرابش کنم دیدم مردی است زنجیری در گردنش. رفتم کاسه را به او بدهم، کشیده شد تا به چشمه خورشید آویخته گشت. برگشتم از آب (برای مشکم) بردارم، ناگهان بار دوم آمد و می گفت: تشنگی، تشنگی، ای تو، سیرابم کن السّاعه میمیرم کاسه را برداشتم تا سیرابش کنم باز برداشته شد و به سوی بالا کشیده شد حتی به چشمه خورشید رسید. سه بار این ماجرا تکرار شد.

من دهانه مشکم را بستم و سیرابش نکردم.

رسول خدا(ص) فرمود: آن قابیل پسر آدم است که برادرش را کشت. و این است سخن خداوند که می فرماید: «مانند کسی هستند که دستان خود را باز کرده تا آب به دهانش برسد و هرگز نخواهد رسید. و دعای کافران جز در گمراهی نیست».

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): این حدیث، اشکال دارد: اولاً با آیه که در آخر حدیث آمده، مطابقت ندارد.

ثانیاً: اخباری که می گویند «قابیل در چشمهٔ خورشید عذاب می شود» از آن جمله همین حدیث، مجعول و ساختگی هستند. این موضوع را در آینده که در «کتاب قصص الانبیاء» از بحار دربارهٔ قصهٔ هابیل و قابیل خواهد آمد، بیان خواهیم کرد.

بررسی: منبع حدیث که تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم است، یک منبع پر از جعلیات است که متاسفانه زمانی از اعتبار زیادی برخوردار بود. اکنون ثابت شده که از آنِ علی بن ابراهیم (که شیخ و استاد کلینی است) نیست و اکثر حدیث های آن روایات ابوالجارود نبیانگذار فرقه جارودیه است که بر سرتاسر قرآن از زبان امام باقر(ع) و امام صادق(ع) تفسیر نوشته بود که همگی ساختگی بوده است.

علاوه بر منبع، در سندش نیز عمروبن شمّر است که در حدیث های جابر جعفی دستکاری می کرده. دانشمندان علم رجال، او را شخصی مردود و جاعل می دانند[۲۷۱]. و حدیث مورد بحث ما نیز از جمله حدیث هائی است که او از جابر نقل می کند.

آیه نیز دربارهٔ بت پرستان است، بدبخت قابیل هر چه بود، بت پرست نبود. و پیام آیه نیز هیچ مناسبتی با پیام این حدیث جعلی ندارد، می فرماید: «لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَ الَّذينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لا يَسْتَجيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلاَّ كَباسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى الْماءِ لِيَبْلُغَ فاهُ وَ ما هُوَ بِبالِغِهِ وَ ما دُعاءُ الْكافِرينَ إِلاَّ في ضَلالٍ[۲۷۲]».

---

[۲۷۱] رجوع کنید: «جامع الرواّت اردبیلی» ذیل همین عنوان.

[۲۷۲] آیه ۱۴ سوره رعد.

۸۶

بحثی میان شیخ مفید(ره)، علامه مجلسی(ره) و علامه طباطبائی(ره) دربارهٔ آیهٔ «لِمَنِ الْمُلْکُ الْیَوْم»

ج۶ ص۳۲۵ و ۳۲۶.

متن آیه: «یَوْمَ هُمْ بارِزُونَ لا یَخْفی عَلَی اللَّهِ مِنْهُمْ شَیْءٌ لِمَنِ الْمُلْکُ الْیَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ».

متن سخن شیخ مفید(ره): سئل عن المفید رحمه الله فی المسائل السرویة عن قوله تعالی لِمَنِ الْمُلْکُ الْیَوْمَ، إنّ هذا خطاب منه لمعدوم لأنه یقوله عند فناء الخلق ثم یجیب نفسه فیقول لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ. و کلام المعدوم سفه لا یقع من حکیم و جوابه عن سؤاله لمعدوم أو تقریره إیاه خلاف الحکمة فی المعقول. فأجاب المفید رحمه الله بأن الآیة غیر متضمنة للخبر عن خطاب معدوم و هو قوله عز و جل «لِیُنْذِرَ یَوْمَ التَّلاقِ یَوْمَ هُمْ بارِزُونَ لا یَخْفی عَلَی اللَّهِ مِنْهُمْ شَیْءٌ» و یوم التلاق هو یوم المحشر عند التقاء الأرواح و الأجساد و تلاقی الخلق بالاجتماع فی صعید واحد و قوله «یَوْمَ هُمْ بارِزُونَ» تأکید لذلک إذ کان البروز لا یکون إلا لموجود. ثم لیس فی الآیة أن الله هو القائل لذلک فیحتمل أن یکون القائل ملکا أمر بالنداء فأجابه أهل الموقف. و یحتمل أن یکون الله تعالی هو القائل مقرّرا غیر مستخبر و المجیبون

هم البشر المبعوثون أو الملائكة الحاضرون. و وجه آخر و هو أن قوله لِمَنِ الْمُلْكُ يفيد وقوعه فی حال إنزال الآية دون المستقبل، أ لا ترى إلی قوله «لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلاقِ» الآية فكان قوله لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ تنبيها علی أن الملک لله تعالی وحده يومئذ و لم يقصد به إلی تقرير و لا استخبار. و قوله تعالی «لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ» تأكيد للتنبيه و الدلالة علی تفرّده تعالی بالملک دون من سواه انتهی.

متن سخن علامه مجلسی(ره): أقول هذه الأخبار دافعة لتلک الاحتمالات، و الشبهة مندفعة بأن الخطاب قد يصدر من الحكيم من غير أن يكون الغرض إفهام المخاطب أو استعلام شیء بل لحكمة أخری كما هو الشائع بين العرب من خطاب التلال و الأماكن و المواضع لإظهار الشوق أو الحزن أو غير ذلک فلعل الحكمة هاهنا اللطف للمتكلفين من حيث الإخبار به قبل وقوعه ليكون أدعی لهم إلی ترک الدنيا و عدم الاغترار بملكها و دولاتها و إلی العلم بتفرد الصانع بالتدبير و غير ذلک من المصالح للمكلفين.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): الاخبار إنما تدل علی إفناء الاشياء و إماتتها بمعنی نزع الروح من كل بدن ذی روح و قطع العلقة بين كل نفس و متعلقها، و أما إبطال الارواح و إعدام النفوس من أصلها فلا دليل عليه من جهة الروايات فمن الممكن أن يكون المجيب و المسؤول بعض هذه الارواح كما فی بعض الروايات أنه يجيبه أرواح الانبياء و غيرهم، و أما ما فی بعض الروايات من التعبير بفناء الاشياء فيفسره ما سيأتی فی رواية ۱۲ أن المراد بالاهلاک و الافناء الاماتة و القتل و نحوهما.

ترجمۀ سخن شيخ مفيد(ره): مرحوم مجلسی نقل می كند: از مفيد رحمه الله، در رساله «المسائل السرّويّه» دربارۀ سخن خداوند متعال كه می فرمايد «لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ»، پرسيده اند: مخاطب خداوند در اين آيه، معدوم است. زيرا پس از آن كه همه چيز فانی می شود (و تنها

خدا می ماند، این خطاب را می کند). سپس خود خدا جواب می دهد: «للّه الْواحِد الْقَهّار». و سخن گفتن با معدوم سفاهت است و از شخص حکیم واقع نمی شود.

خودش پرسش کند، خودش نیز جواب دهد، یا جواب را تقریر کند، این از نظر عقل، خلاف حکمت است.

شیخ مفید(ره) [به صورت وجوه زیر] جواب داده است:

۱– در محتوای آیه خبر از «خطاب معدوم» نیست. و (اگر جملهٔ آخر آیهٔ ما قبل را با این آیه بخوانیم) چنین می فرماید: «**لِیُنْذِرَ یَوْمَ التَّلاق– یَوْمَ هُمْ بارِزُونَ لا یَخْفی عَلَی اللّهِ مِنْهُمْ شَیْءٌ لِمَنِ الْمُلْکُ الْیَوْمَ لِلّهِ الْواحِدِ الْقَهّار**». یوم التلاق (روز ملاقات) عبارت از روز محشر است وقتی که روح ها با بدن ها ملاقات کرده و به هم می پیوندند، و همگان در محشر با همدیگر ملاقات می کنند در عرصهٔ واحد. و جمله «یوم هم بارزون» تاکید است بر این حضور در محشر. و بارز شدن نمی شود مگر موجودی باشد.

۲– وانگهی در متن آیه چیزی نیست که گویای این باشد که گوینده این خطاب، خداوند است. احتمال دارد گوینده آن یک فرشته باشد که مأمور به آن ندا باشد. و اهل محشر نیز جواب را بدهند.

۳– احتمال دارد، گوینده خود خداوند باشد از باب تقریر نه از باب استخبار.

(توضیح: تقریر، یعنی کسی که خودش پاسخ سوألش را می داند، می پرسد تا آن را تقریر کند– استخبار یعنی جواب را نمی داند می خواهد از مخاطب یاد بگیرد).

و جواب دهندگان انسان های حاضر شده در محشر، باشند. یا جواب دهندگان فرشتگان حاضر، باشند.

۴– وجه دیگر این است: که از خطاب «لمن الملک» بر می آید که این خطاب در حال نزول آیه (و پرسش از مردم عصر نزول آیه) است نه خطابی که در آینده واقع خواهد شد.

نمی بینی که می گوید «لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلاق»- یعنی در زمان نزول آیه، خطاب می کند که انذاری برای روز محشر باشد- پس جملهٔ «لمن الملک» تنبّه می دهد که در همان روز نزول نیز مُلک، مُلک خدای واحد قهّار است. در این صورت نه قصد تقریر شده و نه قصد استخبار. و جملهٔ «للَّه الْواحِدِ الْقَهَّارُ» برای دلالت و تنبیه است بر این که خداوند تنها مالک ملک است فقط.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): اقول: این حدیث ها، احتمالاتی را که مرحوم مفید گفته، دفع می کنند.

و پاسخ شبهه ای که در متن پرسش هست، این است که: گاهی خطابی از شخصی حکیم صادر می شود بدون این که غرضش یاد دادن چیزی به مخاطب باشد، یا مقصودش یاد گرفتن باشد. بل برای حکمت دیگران آن خطاب را صادر می کند. همان طور که در میان مردم عرب شایع است که ویرانه ها و اماکن و جاها را مورد خطاب قرار می دهند، برای اظهار شوق یا غم، یا غیر این ها.

شاید حکمت این آیه، لطفی باشد از جانب خدا به مکلّفین از حیث خبر دادن آن پیش از وقوعش، تا بیش تر وادار کننده باشد آنان را برای ترک دنیا و عدم مغرور شدن به مالکیت اشیاء دنیوی و دَوَلان (چرخش های) مال و قدرت دنیوی در دست شان. و نیز آنان را توجه دهد بر این که خداوند تنها صانع و مدبّر جهان است. و برای مصالح دیگر برای مکلّفین.

توضیح: نتیجه سخن مرحوم مجلسی چنین می شود: خداوند در روزی که همه چیز فانی می شوند، این خطاب و جواب را خواهد کرد، و این گونه خطاب و جواب، غیر حکیمانه نیست.

و در وقت نزول آیه، خبر از آن چه خطاب و جواب خواهد کرد، می دهد تا عامل هدایت و تقویت ایمان مکلّفین باشد.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): حدیث ها تنها بر «فنا کردن اشیاء و میرانیدن شان» دلالت دارند؛ یعنی از بدن هر ذی روح، نزع روح خواهد شد و علقهٔ میان هر نفس با متعلقاتش، قطع خواهد شد.

اما ابطال روح ها و معدوم کردن نفس ها از اصل شان، چیزی است که هیچ دلیلی از حدیث ها برای آن نیست.

پس ممکن است که هم جواب دهنده و هم پرسش شونده، برخی از این ارواح باشند. همان طور که در برخی از روایات هست که ارواح انبیاء و غیرشان، پاسخ خواهند داد.

و اما آن چه در برخی روایات آمده و از فنای اشیاء، تعبیر می کنند، آن ها را حدیث شماره ۱۲ تفسیر می کند که: مراد از اِهلاک و اِفناء، میراندن و کشتن و امثال شان است.

بررسی: ۱- حدیث شماره ۱۲ همین باب که مورد نظر مرحوم طباطبائی است، ترجمه آن به شرح زیر است:

امام صادق(ع) دربارهٔ آیهٔ «وَ **إِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلاَّ نَحْنُ مُهْلِكُوها قَبْلَ يَوْمِ الْقِيامَةِ**[۲۷۳]»، فرمود: مراد فنا با مرگ و غیر آن است.

و در روایت دیگر از امام صادق(ع): فرمود: با کشتن و مرگ و غیره، آمده است (بحار، ج۶ ص۳۲۹).

۲- فرق میان نظر علامه طباطبائی با شیخ مفید(ره) این است که مرحوم مفید در سه احتمال اول، ماجرای خطاب و جواب را از ماجراهای روز محشر می شمارد. و مرحوم طباطبائی از ماجراهای پیش از روز محشر می داند.

---

[۲۷۳] آیه ۵۸ سوره اسراء.

و به اصطلاح: به نظر طباطبائی(ره) مسئله به دنبال «نفخهٔ اول» مربوط است. و به نظر شیخ به دنبال «نفخهٔ دوم» مربوط می باشد. و سیاق آیه و نیز حدیث های متعدد، نظر مرحوم طباطبائی را تایید می کنند.

چرا شیخ مفید(ره) بر این که در نفخهٔ اول، ارواح و حتی روح فرشتگان از بین نخواهند رفت، تکیه نکرده است و همچنین مرحوم مجلسی-؟ پاسخ این سؤال در پایان سطرهای زیر خواهد آمد.

۳- اما حدیث شماره ۱۲ هیچ ربطی به موضوع این بحث ندارد. زیرا موضوع بحث به پس از نفخهٔ اول، و متلاشی شدن همهٔ کرات و کهکشان ها مربوط است. و موضوع حدیث شماره ۱۲ تنها به کرهٔ زمین و تنها به سرنوشت نهائی مردمانی که در روی زمین زندگی می کنند، مربوط است. و آن حدیث ها می گویند: خداوند بعد از فنای هر شیئ و همهٔ اشیاء، آن خطاب و جواب را صادر خواهد کرد. نه فقط پس از فنای مردم کرهٔ زمین و یا خود کرهٔ زمین.

و چون طباطبائی(ره) احتمال چهارم شیخ مفید(ره) را نمی پذیرد، پس این حدیث نمی تواند آن حدیث ها را تفسیر کند.

این نکته را فراموش نکنیم که کرهٔ زمین پیش از (و خیلی پیش تر از) نفخهٔ اول، از بین خواهد رفت. بنابراین نه تنها مردمان روی کره زمین بل پایان عمر خود کره زمین، یک حادثه موردی و موضعی است. و فنای همهٔ اشیاء در نفخه اول یک حادثهٔ باصطلاح جهانی است که میلیون ها سال پس از پایان عمر زمین و متلاشی شدن آن، رخ خواهد داد.

برای شرح بیش تر این مسئله و ادلّهٔ قرآنی و حدیثی و ادلّهٔ کیهان شناسی آن، رجوع کنید: «تبیین جهان و انسان[۲۷۴]» بخش «معاد شناسی».

---

[۲۷۴] سایت بینش نو.

و مسلّم است روح ها پس از مرگ بدن، باقی هستند (حتی مدیوم های تسخیر کننده ارواح به طور تجربی این واقعیت را نشان می دهند) و مطابق آیات و احادیث، تا نفخهٔ اول نیز خواهند بود. سخن در فاصله دو نفخه است که: آیا پس از نفخه اول، باز روح ها همچنان زنده و درّاک، خواهند ماند تا فرا رسیدن نفخه دوم و محشر،-؟.

حدیث های چند داریم که می گویند: در فاصلهٔ دو نفخه هیچ وجودی زنده و یا درّاک (درک کننده) باقی نخواهد ماند، از آن جمله حدیثی که موضوع بحث مبحث بعدی (شماره ۸۷) است. و چون این حدیث ها به وسیله حدیث شماره ۱۲ قابل تأویل نیستند؛ لذا شیخ بزرگوار و علامه مجلسی، نظر علامه طباطبائی را نیاورده اند و گرنه؛ با آن نظریّه، آشنائی داشته اند. پس تکلیف مسئله در مبحث بعدی روشن خواهد شد.

۸۷

ارواح در فاصلهٔ میان دو نفخه

اشاره ای نیز به «مجرّدات»

(ماموریت هنری کربن)

ج۶ ص۳۳۰.

متن حدیث: ج: عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ فِی خَبَرِ الزِّنْدِيقِ الَّذِی سَأَلَ الصَّادِقَ(ع) عَنْ مَسَائِلَ إِلَى أَنْ قَالَ أَيَتَلَاشَى الرُّوحُ بَعْدَ خُرُوجِهِ عَنْ قَالَبِهِ أَمْ هُوَ بَاقٍ؟ قَالَ بَلْ هُوَ بَاقٍ إِلَى وَقْتِ يُنْفَخُ فِی الصُّورِ فَعِنْدَ ذَلِکَ تَبْطُلُ الْأَشْيَاءُ وَ تَفْنَى فَلَا حِسٌّ وَ لَا مَحْسُوسَ ثُمَّ أُعِيدَتِ الْأَشْيَاءُ كَمَا بَدَأَهَا مُدَبِّرُهَا وَ ذَلِکَ أَرْبَعُمِائَةِ سَنَةٍ تَسْبُتُ فِيهَا الْخَلْقُ وَ ذَلِکَ بَيْنَ النَّفْخَتَيْنِ.

متن سخن علامه مجلسی(ره): بيان: هذا الخبر يدل على فناء الأشياء و انعدامها بعد نفخ الصور و على أن الزمان أمر موهوم و إلا فلا يمكن تقديره بأربعمائة سنة بعد فناء الأفلاک. و يمكن أن يكون المراد ما سوى الأفلاک أو ما سوى فلک واحد يتقدر به الأزمان.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): ظاهر الخبر بطلان الاشياء و فناؤها بذواتها و آثارها، فيشكل حينئذ أولاً بأن بطلان الاشياء و حركاتها يوجب بطلان الزمان فما معنى

التقدیر بأربعمائة سنة؟ و ثانیا أن فرض بطلان الاشیاء مع بطلان الزمان لا یبقی معنی للاعادة إذ مع بطلان الزمان و انقطاع اتصال ما فرض أصلا و ما فرض معادا یبطل نسبة السابقیة و اللاحقیة بینهما و لا معنی للاعادة حینئذ. و اما ما ذکره المؤلف قدس سره الشریف اولا من احتمال کون الزمان أمرا موهوما فلا یدفع الاشکال لاستلزامه بطلان کل تقدم و تأخر زمانی فی العالم حتی قبل نفخ الصور و لا یمکن الالتزام به، و ما ذکره ثانیا: أن المراد بطلان ما سوی الافلاک فهو مما یأبی عنه لسان الخبر و الخبر الاتی، علی أنّ ما اعتمد علیه فی ثبوت وجود الافلاک لو تمّ لدلّ علی وجوب اشتمال الفلک علی عالم العناصر فی جوفه. و ما ذکره من کون المراد بطلان الاشیاء ما سوی فلک و احد یتقدر بها الزمان یشکل علیه ما یشکل علی سابقه و یزید أن هذه الفلک علی فرض وجودها تقدر الزمان بحرکتها الوضعیة و لا معنی للحرکة الوضعیة مع انعدام الاشیاء الخارجة من الفلک. و هو ظاهر. علی أن فرضیّة وجود الافلاک البطلمیوسیة مما اتضح فسادها فی هذا العصر، و الروایة مع ذلک کله غیر مطروحة و لبیان معناها الدقیق محل آخر ذو مجال وسعة.

ترجمهٔ حدیث: زندیق از امام صادق(ع) مسائلی را پرسید از آن جمله گفت: آیا روح پس از خروج از قالبش (بدن) متلاشی می شود، یا باقی است؟-؟

فرمود: بل روح باقی است تا وقت نفخ صور. در آن وقت (که صور دمیده شود) همه چیز باطل شده و فانی می شوند؛ نه حسّی خواهد بود و نه محسوسی. سپس از نو اعاده می شوند اشیاء، آن طور که مدبّرشان (خدا) قبلاً آن ها را ابداء کرده بود. بدین حال چهارصد سال، خلق در حالت «راحت باش» خواهند بود. و این در فاصلهٔ دو نفخه است.

تذکر: پیش از آن که به فرمایش دو بزرگوار بپردازیم، اشاره به یک نکته در این حدیث، برای مبحث هائی که در آن ها سخن از «مجردات» رفت، اشاره ای هست: موضوع حدیث، روح است، و می فرماید در آن وقت روح ها نیز متلاشی می شوند نه حس می ماند و نه

محسوس. مفهوم این سخن این است که هم روح حس دارد و هم روح ها برای همدیگر محسوس هستند.

حس و محسوس بودن با هر معنی، با هر تأویل، با هر تصوری، دلیل محدود بودن آن شیئ است که هم مکانمند است و هم زمانمند. بنابراین روح نه از زمان فارغ است و نه از مکان.

و همچنین است همه آن موجودات که ارسطوئیان آن ها را مجرّد می نامند، که مشروح این موضوع گذشت.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): بیان: این حدیث دلالت دارد بر فناء اشیاء و منعدم شدن شان پس از نفخهٔ صور.

و نیز دلالت دارد بر این که «زمان» یک امر موهوم است، والّا امکان نداشت که بعد از فناء افلاک، قابل اندازه گیری به چهار صد سال، باشد.

و ممکن است مراد این باشد که (همه چیز فانی می شوند) غیر از افلاک.

و ممکن است (افلاک نیز فانی شوند) غیر از یک فلک که زمان به وسیلهٔ آن اندازه گیری شود.

نقد فرمایش علامه مجلسی: ۱- ظاهراً مرادش از افلاک، افلاک ارسطوئی است. نه فلک به معنی «مدار کرات» که در قرآن آمده است. علامه مجلسی در جاهای دیگر از بحار نیز به کیهان شناسی ارسطو- که نظام هستی شناسی ارسطو نیز هست- تمایل نشان داده است.

۲- همیشه و در همه جا لازم نیست که چرخش وضعی و انتقالی کره زمین وجود داشته باشد و زمان با وجود آن محاسبه شود؛ همین امروز در کیهان شناسی، مسافت ها را با حرکت و سرعت نور محاسبه می کنیم و عمر کهکشان ها را با سال های کرهٔ زمین محاسبه

می کنیم. در حالی که کرهٔ زمین فقط در منظومهٔ ما قرار دارد و حرکت وضعی و انتقالی آن، تنها به خودش منحصر است و هیچ کرهٔ دیگر در حرکتش مطابقت دقیق با کره زمین، ندارد.

خود قرآن نیز پیدایش کهکشان ها و عمر پیرترین کهکشان ها و نیز آغاز و انجام یک امر ویژه از امرها را با همین محاسبات کرهٔ زمینی ما محاسبه کرده است و فرموده: «مِمَّا تَعُدُّون[۲۷۵]»: با سال هائی که شما، شمارش و محاسبه می کنید[۲۷۶].

بنابراین انتخاب یک مقیاس زمانی خاص، برای محاسبهٔ موارد دیگر، هیچ اشکالی ندارد حتی اگر موضوع و مورد خود آن مقیاس، از بین رفته باشد.

اساساً در هنگام پیدایش پیرترین کهکشان ها، نه منظومه ما وجود داشت و نه کرهٔ زمین.

پس محاسبهٔ زمان میان دو نفخه، با مقیاس کرهٔ زمین که پیش از آن از بین خواهد رفت، هیچ اشکالی ندارد و هیچ دلالتی بر موهوم بودن زمان ندارد. پیش تر به طور مکرّر و مستدل بیان شد که زمان یعنی تغییر اشیاء جهان. از این نظر چون تغییر در همه اشیاء جهان یک واقعیت است و هیچ مخلوقی بدون تغییر و حرکت نیست، نام دیگر این واقعیت، زمان است.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): ظاهر این حدیث دلالت دارد که همهٔ اشیاء هم ذات شان و هم آثارشان، باطل و فانی خواهند شد. در این صورت اشکال هائی پیش می آید:

اولاً: بطلان اشیاء و حرکات شان، موجب بطلان زمان می شود، پس معنی اندازه گیری زمان چهار صد سال، چیست؟

ثانیاً: اگر فرض شود هم اشیاء باطل می شوند و هم زمان، معنائی برای اعادهٔ (مجدد اشیاء) نمی ماند زیرا با بطلان زمان و انقطاع آن چه «اصل» فرض می شود با آن چه که از نو اعاده

---

[۲۷۵] آیه ۴۷ سوره حج. و آیه ۵ سوره سجده.

[۲۷۶] مشروح این مسائل، در کتاب «تبیین جهان و انسان»– سایت بینش نو.

شده فرض می شود، نسبت سابقیت ولاحقیقت بین آن دو، باطل می شود. و برای اعاده معنائی نمی ماند.

(توضیح: در حالی که زمان معدوم شده، معنائی برای سابق ولاحق نمی ماند).

و آن چه مولّف (مجلسی) قدس سرّه الشریف، به عنوان احتمال اول، گفته که زمان امر موهوم باشد، اشکال را دفع نمی کند. چون موهوم بودن زمان لازم گرفته هر تقدم و تاخر زمانی در جهان، باطل باشد حتی پیش از نفخ صور [حتی همین حالا]. و پذیرش چنین سخنی امکان ندارد.

و آن چه در احتمال دوم گفته که مراد، بطلان همهٔ اشیاء غیر از افلاک باشد، گفتاری است که بیان و لسان این حدیث و حدیث بعدی، مانع از آن است.

علاوه بر این، آن چه مجلسی بر آن اعتماد کرده دربارهٔ وجود افلاک، اگر صحیح باشد دلالت می کند که حتماً باید فلک ها در درون شان به عالمی از عناصر شامل شوند [زیرا فلک تو خالی نمی شود].

و آن چه (در احتمال سوم) گفته که مراد حدیث بطلان همهٔ اشیاء است غیر از یک فلک واحد، که بر اساس آن محاسبه زمان انجام یابد. به این احتمال همان اشکال وارد است که به احتمال دوم وارد شد. و یک اشکال دیگر نیز وارد می شود: بر فرض وجودِ این فلک واحد، زمان با حرکت وضعی آن محاسبه می شود. و با انعدام اشیاء خارج از فلک، معنائی برای حرکت وضعیّه نمی ماند. و این یک مطلب روشن است.

علاوه بر این ها، فرضیّه وجود افلاک بطلمیوسی، از چیزهائی است که در این زمان فسادش واضح شده است.

با این همه، کلّ و همهٔ این حدیث، مردود نیست. و برای بیان معنای دقیق آن محلّ دیگر لازم است که با مجال و وسعت باشد.

بررسی: ۱- اشکال اول مرحوم طباطبائی، عبارت اُخرای همان اشکال مرحوم مجلسی است که بحثش گذشت. با این فرق که مرحوم طباطبائی بطلان را به معنی «عدم» می گیرد. در حالی که در متن حدیث چنین چیزی نیست، و باصطلاح، هیچ وجودی عدم نمی شود. و بدیهی است که امام(ع) نیز معدوم شدن همهٔ اشیاء که فقط خداوند بماند، را اراده نکرده است. مراد بطلان تشخّص و تعیّن هر چیز است که به قول قرآن درون آسمان اول «کالمهل= گاز و مذاب» می شود نه کره ای می ماند و نه منظومه ای و نه کهکشانی، همگی با نفخه اول (انفجار اول) به گاز و مذاب تبدیل می شوند[۲۷۷]. نه این که معدوم می شوند.

زمان نیز معدوم نمی شود. زیرا آن گاز و مذاب که از انفجار عظیمِ میلیاردها کهکشان به وجود آمده، در خروش عظیم و تحرکات شدید که تصورش برای ما سنگین است، در تغییر، در حرکت و متحرک است. و زمان یعنی تغییر و تحرک.

۲- ایرادی که علامه طباطبائی بر موهوم بودن زمان، گرفته، کاملاً صحیح و یک فرمایش عمیق علمی است. زیرا اگر زمان موهوم باشد همهٔ تقدم ها و تأخّر ها که مشاهده می کنیم و با آن زندگی می کنیم، نیز موهوم می شود. در نتیجه، همهٔ کائنات خیالی می شوند که عین سفسطه است.

و نیز: مخلوق- زمان= مخلوق- مخلوق.

کائنات- زمان= کائنات- کائنات.

که بحث مشروحش در مباحث پیش گذشت.

۳- بی چاره بطلمیوس: چرا علامه طباطبائی فرضیّه ۹ فلک و کیهان شناسی مبتنی بر آن را به حساب بطلمیوس می گذارد!؟! مگر نبیانگذار این کیهان شناسی، ارسطو نیست؟ کیهان شناسی ای که در واقع بنای هستی شناسی ارسطو و پایهٔ نظام باصطلاح فلسفهٔ اوست. بی چاره

---

[۲۷۷] شرح این موضوع در کتاب «تبیین جهان و انسان». سایت بینش نو.

بطلمیوس فقط آمده روی آن کارکرده و آن را رواج داده است. این تاریخ و این هم شما؛ یک واقعیت مسلّم که هیچ موضوع تاریخی مسلّمتر از آن یافت نمی شود. حتی پطرشفسکی در کتاب «ایران و اسلام» وجود حضرت عیسی را افسانه دانسته و انکار می کند. اما هیچ کسی نمی تواند پایگاه و مبنای اندیشه ارسطو را که عقول عشره و ۹ فلک است انکار نماید. مبنای اصلی و پایگاهی که به آوار تبدیل شد. و آن کدام اندیشه و بینش است که بنای اصلی آن آوار شود و خودش همچنان باقی بماند که این آوار اندر آوار در امروزِ حوزهٔ ما توسط صدرویان ما هنوز هم ترویج می شود.

یک جمله در فرمایش علامه طباطبائی است که بس ارزشمند است، می فرماید: «فرضیه وجود افلاک». درست است عقول عشره که ۹ عقل از آن ها بر ۹ فلک با اراده و دارای حیات، تطبیق شده و مبنای اصلی اندیشه ارسطو و ارسطوئیان بود، در واقع یک فرضیه بود که با هیچ دلیلی مستدل نبود. آیا فلسفه ای که بر «فرضیه» مبتنی باشد، فلسفه است!؟! پس چرا صدرویان ما، دم از عقل و تعقل می زنند و فرضیه شان را (آن هم پس از داغان شدنش) به خورد مغز طلاب جوان می دهند. این فلسفه که از اصل و اساس فرضیه بوده نه فلسفه. اگر حتی پایه اش ابطال نمی شد، باز یک فلسفه نبود و فقط یک فرضیه بود. آن هم فرضیّهٔ خیالی.

و شگفت تر این که ملاصدرا نام آن را «حکمت» گذاشت. آن هم «حکمت متعالیه». واه واه چه حکمتی و چه تعالی ای؟!؟!

دادگاه انگیزاسیون، گالیه را به اتهام مخالفت با ارسطو محاکمه می کرد، نه به اتهام مخالفت با بطلمیوس.

۴- بر فرض، همه چیز معدوم شود حتی زمان (که البته درست نیست)، و همه چیز از نو اعاده شود، در این فرض چه ممیّزه ای برای زمان هست که انقطاع و عدم اتصال فقط به

«زمان» وابسته می شود؟ گویا مرحوم طباطبائی زمان را یک چیز مستقل و غیر از تغییر، می داند بینشی که امروز بطلان آن برای همه دانشمندان مسلّم است.

۵- می فرماید: «فساد این فرضیه در این عصر روشن شده است». باید گفت: فساد دو فرضیهٔ دیگر شان نیز روشن شده است:

یک: آنان نور را یک شیئ مجرّد می دانستند. در این عصر اثبات و واضح شده است که نور ماده و مادی است.

و با بطلان این نظریه شان، آن عالم بزرگ که به عنوان «عالم مجرّدات» ساخته بودند، همگی داغان و متلاشی گشته است. زیرا بهانه شان یک تمثیل بود از نور.

دو: پایه سوم شان، «عکس در آئینه» بود. می گفتند: عکس که در آئینه می افتد، عدم نیست یک شیئ است. و چون ماده ندارد پس مجرّد است. اما در این عصر واضح شده که عکس در آئینه مانند عکس در فیلم و کاغذ، چیزی نیست غیر از انعکاس نور که آن هم مادّی است.

این درخت خیالی مجرّدات، سه ریشه خیالی داشت که هر سه موهوم در آمده، اما چرا صدرویان ما از آن دست بر نمی دارند؟ برای این که دشمن در این عصر، زمانی با هنری کربن ها و اینک با تشکیل کنگره ارسطو در یونان و دعوت از صدرویان ما به آن، ما را به این جهات، تشویق می کند تا همچنان از هستی شناسی و جهان بینی مکتب قرآن و اهل بیت(ع)، غافل بمانیم. در حالی که خودشان ارسطو و بینش ارسطو را به آرشیو تاریخ سپرده اند.

۶- آخرین فرمایش علامه طباطبائی که می فرماید «با این همه، کل این حدیث، مردود نیست»، یک سخن صحیح و زیبا است؛ یعنی بالاخره یک اشکال و نقصی توسط یکی از راویان یا یکی از نسخه برداران، در آن ایجاد شده است. زیرا وجود عدم نمی شود. و نیز جریان عمومی آیات و احادیث و مکتب، مسلّم می کنند که روح ها تا روز محشر و پس از آن نیز زنده هستند.

و در عبارت مختصر: روح هرگز از بین نخواهد رفت الی الابد. همان طور که اصل جهان و کائنات، اَزلی نیست اما ابدی هست. ارواح نیز ازلی نیستند اما ابدی هستند.

ماموریت هانری کربن و تعویض یک پروژه با یک پروسه: درباره کربن در کتاب «محی الدین در آئینهٔ فصوص» جلد دوم مقاله اول شرحی را نوشته ام اکنون که نام هنری کربن (این موفقترین جاسوس غرب در ایران) در این مبحث به میان آمد، موضوع زیر را نیز بیاورم:

برنامهٔ استراتژیک غرب پس از جنگ جهانی دوم، برای براندازی اسلام در ممالک اسلامی، پروژهٔ «**تجربهٔ دینی**» بود که توسط افرادی مانند: ویتگنشتاین، برگسون، هایدگر، و چند شخص دیگر، تبیین می شد. تجربه دینی یعنی تجربه درونی هر فرد انسان: هر کس در درون خودش کاملاً حسّ می کند که خدائی هست. و این یک واقعیت است که نمی توان آن را نادیده گرفت.

این تجربهٔ دینی- که متاسفانه خیلی ها معنی آن را نمی دانند- با خصیصه های زیر می باشد:

۱- یک امر کاملاً «فردی» و غیر اجتماعی است.

۲- ضد نبوّت ها (هر نبوت)، به ویژه ضد نبوت اسلام است؛ زیرا اسلام دین کاملاً اجتماعی است و برای هر رفتار ریز و درشت انسان قانون آورده است.

۳- این پدیدهٔ به ظاهر علمی در غرب، در حقیقت یک «انفعال» بود که از شکست جریان دین ستیزی غربیان، ناشی شده بود. قرار بود رنسانس به بی دینی محض حتّی انکار وجود خدا، منجر شود؛ ژنو جایگزین واتیکان، و «توصیفگری در قالب علم گرائی» جایگزین دین گردد که مثلاً «تاریخ تمدن» ویل دورانت- که انبان توصیفگری ضد علمی است- درجای کتاب عهد عتیق و عهد جدید، قرار گیرد. اما در واقعیت عینی، رنسانس در برابر دین شکست

خورد و تنها ره آوردش پروتستانت گشت که باز به هر معنی یک دین بود که خدا و نبوت را می پذیرفت.

جریان شکست خوردهٔ دین ستیزی نسخهٔ دیگر در پیش گرفت با عنوان «تجربه دینی» و به حذف نبوت ها قانع گشت. این نسخه نیز در عرصهٔ مردمی غرب به جائی نرسید. اما ترجمه کتاب های شان مانند سیل به ممالک اسلامی سرازیر گشت.

این دینِ «خدا آری، نبوت نه» به عنوان یک پروژه برای بی دین کردن جامعه اسلامی، روی میز محافل جاسوسی قرار گرفت تا با حمایت های مالی و رسانه ای در قالب تبیین های به ظاهر علمی به خورد مغزهای مسلمان داده شود.

کاتولیک ها و پرتستانت ها که خودشان این نسخه را نیز در جامعه خودشان باشکست مواجه کرده بودند، کوشیدند با حمایت قدرت های مالی و سیاسی، آن را میان مسلمانان رواج دهند.

هانری کربن کاتولیک فرانسوی مامور عملیاتی کردن این پروژه در ایران شد و کارش را به عنوان مشاور فرهنگی فرح پهلوی، شروع کرد. کربن با هوشمندی کامل، در ایران چیز دیگری یافت که فراتر از یک پروژه بود که می توانست به عنوان یک «پروسه» در جای آن پروژه تحمیلی قرار گیرد و موفق شود.

در همیشه تاریخ، پروژه های اجتماعی و فرهنگی، توفیق نیافته اند که دو نمونه اش «دین پیشنهادی» اگوست کنت و «دین سندیکائی» امیل دورکیم است. اما پروسه ها توفیقاتی داشته اند. زیرا به هر صورت با نسبتی با فرهنگ و آئین مردم رابطه داشته اند. این یافتهٔ کربن همان «آمیزهٔ ارسطوئیات و بودائیات» بود که تخم آن از زمان ملاصدرا در ایران کاشته شده بود.

به گفتگوی کربن با دکتر حسین نصر که روزنامه شرق ۱۳۸۲/۱۰/۱۶ سال اول، شماره ۹۹، از زبان دکتر سید جواد طباطبائی که با کربن رفت و آمد خانوادگی داشته، آورده است، توجه کنید:

روزنامه شرق: دکتر طباطبائی.... توضیح داد که از دکتر سید حسین نصر شنیده بود که در سال ۴۶ روزی با کربن روی تپه های استراسبورک در مرز فرانسه و آلمان بوده اند، جائی که کمی آن سو تر جنگل سیاه و اقامتگاه هایدگر قرار داشت.

نصر از کربن نقل می کند که از تپهٔ مشرف به آلمان گفته بود «از زمانی که فلسفهٔ ایرانی را شناختم دیگر نیازی نداشتم که از این مرز بگذرم».

نه دکتر نصر، نه دیگر شاگردان کربن در ایران و حتی نه دکتر سید جواد طباطبائی، با این که همگی معتقد هستند که کربن یک کاتولیک فرانسوی بود و کاتولیک هم از دنیا رفت (رجوع کنید همان روزنامه، همان شماره) معنی سخن کربن را ندانسته اند. و هرگز از خود نپرسیده اند که کربن با این همه عشق و علاقه به فلسفه ایرانی چرا آن را آئین خود قرار نداد و در همان دین کاتولیک خود باقی ماند-؟

کربن سخن راست گفته، اما دکتر نصر و امثالش معنی آن را (صریحاً می گویم:) ندانسته اند؛ او می گوید: آمدم در ایران برای برنامهٔ دین براندازی خود یک پروسه پیدا کردم که من را از پروژهٔ «تجربه دینی» هادیگر و امثالش بی نیاز کرد.

هنری کربن سالوسانه در جلسات هفتگی مرحوم علامه طباطبائی در تهران حاضر می شد، برخی گمان می کردند که او مرید سینه چاک فلسفهٔ طباطبائی شده است. در حالی که این جاسوس ریاکار و هوشمند همزمان با آن جلسات، هر ساله نسخهٔ «جشن و هنر شیراز» را به فرح پهلوی می داد و به دست او آن هرزگی ها را که تاریخ در هیچ جای دنیا ندیده بود، به اجرا می گذاشت:

در خیابان داریوش شیراز سکوئی از کفی تریلر درست کرده بودند؛ یک مرد و یک زن در حال کاملاً لخت، هر کدام شاخهٔ گل به عضو تناسلی خود آویخته، روی سکو پیش چشم صدها تماشاگر ایرانی به عمل جفتگیری جنسی پرداختند.

وقتی که سید محمد خاتمی تز «گفتگوی تمدن ها» را مطرح کرد، فرح پهلوی اعلام کرد که: این تز من است و بنیانگذار «گفتگوی فرهنگ ها» من هستم که خاتمی تنها لفظ «فرهنگ ها» را برداشته و به جای آن لفظ «تمدن ها» را گذاشته است.

اما غربی ها فوراً به او تذکر دادند که اصل مسئله مال هنری کربن است نه مال تو، و ما آن را به خاتمی می بخشیم و برای ما فرق نمی کند فرح یا هر کس دیگر.

بقیه مسائل درباره کربن، در «محی الدین در آئینه فصوص» جلد دوم، مقاله اول.

۸۸

باز بحثی در «نفخهٔ صور» و آثار آن

ج۶ ص۳۳۶.

متن سخن علامه مجلسی(ره): و الحقّ أنه لا یمکن الجزم فی تلک المسألة بأحد الجانبین لتعارض الظواهر فیها و علی تقدیر ثبوته لا یتوقّف انعدامها علی شیء سوی تعلق إرادة الرب تعالی بإعدامها. و أکثر متکلمی الإمامیة علی عدم الانعدام بالکلیة لا سیما فی الأجساد.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): لما کان انعدام کل شئ الاّ الله سبحانه یبطل التقدم والتأخر و کل معنی حقیقی و یبطل به النسبة بین الدنیا و الاخرة و المبتدء و المعاد و جمیع المعارف الالهیة المبیّنة تلو ذلک فی الکتاب و السنة القطعیة لم یکن مجال لاحتماله، و ما ظاهره ذلک من النصوص مبین بما یعارضه، و أما أحادیث الصور فهی آحاد لا تبلغ حد التواتر و لا یؤید الکتاب تفاصیل ما فیها من صفة الصور و الامور المذکورة مع نفخه و لا دلیل علی حجیة الاحاد فی غیر الاحکام الفرعیة من المعارف الاصلیة لا من طریق سیرة العقلاء و لا من طریق الشرع علی ما بین فی الاصول، فالواجب هو الایمان باجمال ما ارید من الصور لوروده فی کتاب الله، و أما الاخبار فالواجب تسلیمها و عدم طرحها لعدم

مخالفتها الکتاب و الضرورة و ارجاع علمها إلی الله و رسوله و الائمة من أهل بیته صلوات الله علیهم اجمعین.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): (توضیح: موضوع بحث عبارت است از: «آیا با دمیدن صور همه چیز معدوم می شود؟»، مرحوم مجلسی بینش های مختلف و نظریه های مذاهب و اشخاص معروف از شیعه، معتزله، اشعریه، و برخی فرقه های دیگر، را آورده آن گاه می گوید:)

حق این است که نمی توان به یکی از دو طرف مسئله، به طور جزم قائل شد. به دلیل تعارض ظواهرِ (آیات و احادیث). و بر فرض اگر بپذیریم که همهٔ اشیاء معدوم خواهند شد، انعدام شان به هیچ چیزی غیر از ارادهٔ پروردگار متعال، متوقف نیست. و اکثر متکلّمین امامیّه (شیعه دوازده امامی) معتقد هستند که «اشیاء به طور کلّی معدوم نخواهند شد، به ویژه بدن های انسان ها[۲۷۸].

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): وقتی که انعدام هر شیئ (غیر از خداوند سبحان) لازم گرفته بطلان تقدم و تاخّر را[۲۷۹]، و نیز لازم گرفته هر معنای حقیقی باطل شود، و همچنین به وسیله بطلان هر شیئ، باطل می شود نسبت بین دنیا و آخرت، و مبدأ و معاد، و جمیع معارف الهیّه که گزارش آن ها در قرآن و سنّت قطعیه هست. پس هیچ مجالی برای احتمال آن– معدوم شدن اشیاء– نمی ماند.

(توضیح: آنان که به «معدوم شدن همهٔ اشیاء» معتقد هستند، هیچ فرقی میان اشیاء قائل نیستند، می گویند: همه چیز غیر از خدا، خواه محسوس باشد و خواه غیر محسوس، ماده

---

[۲۷۸] در این موضوع، مسائل متعدد مهمی مطرح است که در متون کلامی آمده است و اگر بخواهید آن ها را با زبان علوم امروزی مشاهده کنید، رجوع کنید به کتاب «تبیین جهان و انسان» بخش «معاد شناسی».

[۲۷۹] اشاره است به آن چه که در مبحث پیش بیان فرمود.

باشد و یا مادی باشد، معنی و معانی مانند معارف، همه چیز معدوم می شود مانند آن چه که در آغاز خدا بود و غیر از خدا چیزی نبود. زیرا ادلّهٔ شان چنین ایجاب می کند).

و آن نصوص که ظاهرشان بر این (انعدام همه چیز) دلالت دارد، به وسیلهٔ نصوص دیگر که با آن ها معارض هستند، تفسیر و تبیین می شوند.

و اما احادیث صور: این حدیث ها خبرهای واحد هستند که به حد تواتر نمی رسند. و قرآن نیز جزئیاتی را که در آن ها دربارهٔ اوصاف صور آمده، تأیید نمی کند. و همچنین قرآن آن اموری را که مطابق این حدیث ها در اثر نفخهٔ صور واقع خواهند شد، تأیید نمی کند.

و بر حجّیت اخبار آحاد، در غیر از احکام فقهی که معارف اصولی هستند، دلیلی وجود ندارد، نه از طریق سیرهٔ عقلاء و نه از طریق شرع. همان طور که در علم اصول فقه بیان شده است.

پس واجب این است که ایمان داشته باشیم به اجمال آن چه اراده شده از صور. زیرا در کتاب خدا آمده است.

اما حدیث ها (ی صور): پس واجب این است که در برابرشان تسلیم شویم (آن ها را سالم دانسته و بپذیریم) و مردود ندانیم (زیرا نه مخالفتی با قرآن دارند و نه مخالفتی با ضرورت عقلی) و علم آن ها را به خدا و رسول و ائمّهٔ اهل بیت (صلوات الله علیهم) واگذار کنیم.

بررسی: حق با علامه طباطبائی است و جائی برای تردید و احتمال که مرحوم مجلسی می گوید، وجود ندارد. گرچه نظر او مبتنی بر اقوال مختلف علمای مختلف است. یعنی این استدلال علامه طباطبائی پاسخ کامل است بر همهٔ آنان که به انعدام قائل هستند، یا آن را محتمل می دانند.

در پیرو سخن مرحوم طباطبائی باید نکته ای یاد آوری شود: علوم روز به ویژه دانش کیهان شناسی در اصول مسلّمش (نه فرضیه ها) برخی از حدیث های صور را به خوبی معنی

کرده است از قبیل «بیگ بنگ= انفجار عظیم جهانی» و بقول قرآن «نبأ عظیم» یا «نفخه ای که جهان را متلاشی می کند».

به عبارت دیگر: انفجار جهانی که رخ داده است از مسلّمات کیهان شناسی روز است، قرآن یک انفجار جهانی دیگر را نیز پیش بینی می کند.

مشروح این بحث در «تبیین جهان و انسان» بخش هستی شناسی و معاد شناسی.

۸۹

دربارهٔ عزیر که گفت: «أَنَّیٰ یُحْیی هذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِها»

ج۷ ص۳۵.

متن آیه و ترجمهٔ آن: «**أَوْ كَالَّذی مَرَّ عَلی قَرْیَةٍ وَ هِیَ خاوِیَةٌ عَلی عُرُوشِها قالَ أَنَّی یُحْیی هذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِها فَأَماتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قالَ كَمْ لَبِثْتَ قالَ لَبِثْتُ یَوْماً أَوْ بَعْضَ یَوْمٍ قالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عامٍ فَانْظُرْ إِلی طَعامِکَ وَ شَرابِکَ لَمْ یَتَسَنَّهْ وَ انْظُرْ إِلی حِمارِکَ وَ لِنَجْعَلَکَ آیَةً لِلنَّاسِ وَ انْظُرْ إِلَی الْعِظامِ كَیْفَ نُنْشِزُها ثُمَّ نَكْسُوها لَحْماً فَلَمَّا تَبَیَّنَ لَهُ قالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلی كُلِّ شَیْءٍ قَدیرٌ**»: یا مانند آن کسی که بر شهری عبور کرد در حالی که دیوار های آن بر روی سقف ها ریخته بود (و ساکنان آن مرده و اجسادشان فرسوده شده بود)، گفت: چگونه خداوند این ها را پس از مرگ شان زنده خواهد کرد؟! خداوند او را بمیرانید به مدت یکصد سال. سپس زنده کرد و به او گفت: چه قدر درنگ کردی؟ گفت: یک روز یا بخشی از یک روز. خداوند گفت: بل یکصد سال درنگ کرده ای؛ نگاه کن به غذا و نوشیدنی خود که هیچ گونه تغییر نیافته است. و نگاه کن به الاغت (که پوسیده است) این برای این است که تو را نشانه ای (از قدرت خدا) برای مردم قرار دهیم. و بنگر استخوان ها را چگونه آن ها را حرکت داده و گوشت بر آن ها می

پوشانیم. وقتی که این کار و قدرت خدا برای او روشن شد، گفت: می دانم که خداوند برهمه چیز قادر است.

لغت: أنَّی[1]- استفهامیه است به معنی «کیف»: چگونه.

متن سخن علامه مجلسی(ره): و لم یقل ذلک إنکارا و لا تعجبا و لا ارتیابا و لکنه أحب أن یریه الله إحیاءها مشاهدة.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): الایة إنما تدل علی استبطاء هذا النبی إحیاء عظام الموتی و استعظامه المدة و استطالته ذلک کما یشهد به ما فی جوابه تعالی حیث یقول له بعد إحیائه: «کم لبثت قال لبثت یوماً أو بعض یوم قال بل لبثت مائة عام» و قد بیّنّاه تفصیلا فی تفسیر المیزان فراجع.

ترجمۀ سخن علامه مجلسی(ره): (توضیح: ابتدا اقوال مختلف را آورده که آیا آن شخص، عزیر بوده یا اَرمیا، یا خضر، به هر صورت، او یک پیامبر بوده است. آن گاه می گوید:): آن پیامبر این سخن را به عنوان انکار، یا تعجب و یا شک و تردید، نگفت. لیکن دوست داشت که خداوند زنده کردن مردگان را به طور مشهود به او نشان دهد.

ترجمۀ سخن علامه طباطبائی(ره): این آیه دلالتِ بدون چون و چرا دارد بر این که زنده کردن استخوان های مردگان، به نظرش به نوعی سنگین می آمد، آن مدت که بر آن مردگان گذشته بود در نظرش عظیم و طولانی می آمد. همان طور که جواب خداوند به او در آن گفتمان، گواه این است؛ می فرماید«چه قدر درنگ کردی؟ گفت یک روز یا بخشی از یک روز. گفت: بل یکصد سال درنگ کرده ای». و این موضوع را در تفسیر المیزان بیان کرده ایم به آن مراجعه کن.

بررسی: ۱- در مقدمه این کتاب تعهد کرده ام که چیزی از محتوای دیگر آثار هر دو بزرگوار، در این مباحث دخالت ندهم، بنابراین آن چه در تفسیر المیزان فرموده مقامش محترم.

۲- مرحوم مجلسی بر اساس «عصمت انبیاء»، ماجرای این پیامبر را به ماجرای ابراهیم (ع) تشبیه می کند که مصداق «لیطمئنّ قلبی» باشد.

و مرحوم طباطبائی در این سخنش، «استبطاء» را برای معصوم، جایز می داند.

استبطاء، یعنی: کُند دانستن یک چیز، کُند تلقی کردن. که از خانواده واژهٔ «بطیء» است در مقابل سریع. و در مواردی شبیه موضوع بحث ما، یعنی: به نظر سنگین آمدن.

با یک توجه می توان گفت: در آن ماجرا درجه ای بر اطمینان حضرت ابراهیم(ع) افزوده شد همان طور که خودش می گوید. و درجهٔ پیشین نسبت به درجهٔ بعدی، با نوعی استبطاء، همراه است. این توجیه منافاتی با عصمت ندارد.

اما در این صورت میان سخن دو بزرگوار چه فرقی هست؟ مجلسی می فرماید: دوست داشت که موضوع را بعینه مشاهده کند. بدیهی است این دوست داشتن، بیهوده نبوده و برای اطمینان بالاتر، بوده است.

۹۰

دربارهٔ «لیطمئنّ قلبی»

ج۷ ص۳۶ و۳۷.

متن آیه: «وَ إِذْ قالَ إِبْراهیمُ رَبِّ أَرِنی کَیْفَ تُحْیِ الْمَوْتی قالَ أَ وَ لَمْ تُؤْمِنْ قالَ بَلی وَ لکِنْ لِیَطْمَئِنَّ قَلْبی قالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّیْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَیْکَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلی کُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ ادْعُهُنَّ یَأْتینَکَ سَعْیاً وَ اعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزیزٌ حَکیمٌ[۲۸۰]».

متن حدیث: حَدَّثَنی أَبی عَنِ ابْنِ أَبی عُمَیْرٍ عَنْ أَبی أَیُّوبَ عَنْ أَبی بَصیرٍ عَنْ أَبی عَبْدِ اللَّهِ(ع) أَنَّ إِبْرَاهیمَ(ع) نَظَرَ إِلَی جیفَةٍ عَلَی سَاحِلِ الْبَحْرِ تَأْکُلُهَا سِبَاعُ الْبَرِّ وَ سِبَاعُ الْبَحْرِ ثُمَّ یَثِبُ السِّبَاعُ بَعْضُهَا عَلَی بَعْضٍ فَیَأْکُلُ بَعْضُهَا بَعْضاً فَتَعَجَّبَ إِبْرَاهیمُ فَقَالَ رَبِّ أَرِنی کَیْفَ تُحْیِ الْمَوْتی فَقَالَ اللَّهُ لَهُ أَ وَ لَمْ تُؤْمِنْ قالَ بَلی وَ لکِنْ لِیَطْمَئِنَّ قَلْبی قالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّیْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَیْکَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلی کُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ ادْعُهُنَّ یَأْتینَکَ سَعْیاً وَ اعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزیزٌ حَکیمٌ فَأَخَذَ إِبْرَاهیمُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَیْهِ الطَّاوُسَ وَ الدّیکَ وَ الْحَمَامَ وَ الْغُرَابَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فَصُرْهُنَّ إِلَیْکَ أَیْ قَطِّعْهُنَّ ثُمَّ اخْلِطْ لَحْمَاتِهِنَّ وَ فَرِّقْهَا عَلَی کُلِّ عَشَرَةِ جِبَالٍ ثُمَّ خُذْ مَنَاقیرَهُنَّ وَ ادْعُهُنَّ یَأْتینَکَ سَعْیاً فَفَعَلَ إِبْرَاهیمُ ذَلِکَ وَ فَرَّقَهُنَّ عَلَی عَشَرَةِ جِبَالٍ ثُمَّ دَعَاهُنَّ

---

[۲۸۰] آیه ۲۶۰ سوره بقره.

فَقَالَ أَجِيبِينِي بِإِذْنِ اللَّهِ تَعَالَى فَكَانَتْ يَجْتَمِعُ وَ يَتَأَلَّفُ لَحْمُ كُلِّ وَاحِدٍ وَ عَظْمُهُ إِلَى رَأْسِهِ وَ طَارَتْ إِلَى إِبْرَاهِيمَ فَعِنْدَ ذَلِكَ قَالَ إِبْرَاهِيمُ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.

متن سخن علامه مجلسی(ره): بيان: يظهر من هذا الخبر و غيره من الأخبار أن إبراهيم(ع) أراد بهذا السؤال أن يظهر للناس جواب شبهة تمسّک بها الملاحدة المنكرون للمعاد حيث قالوا لو أكل إنسان إنسانا و صار غذاء له جزءا من بدنه فالأجزاء المأكولة إمّا أن تعاد فی بدن الآكل أو فی بدن المأكول و أيّاً ما كان لا يكون أحدهما بعينه معادا بتمامه.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): الذی يظهر من سياق الاية أن ابراهيم عليه السلام إنما سأله تعالى أن يريه كيفية إحياء الموتى لا أصل الاحياء كما يدل عليه قوله: «رب أرنی كيف تحيی الموتی» و بين الامرين فرق. و الذی ذكره المؤلف قدس سره و فاقا لكثير من المفسرين إنما يتم على التقدير الثانی و ليس بمراد فی الاية، و قد بينّا ذلک بما لا مزيد عليه فی تفسير الميزان فراجع.

ترجمهٔ حديث: امام صادق(ع) فرمود: ابراهيم(ع) در ساحل دريا، لاشه ای را ديد که درندگان خشکی و درندگان دريائی از آن می خورند. سپس برخی از همان درندگان حمله کرده و برخی ديگر را می خورند. تعجب کرد و گفت: خدايا به من نشان بده چگونه مرده را زنده می کنی؟ خداوند فرمود: مگر ايمان نياورده ای؟ گفت: بلی ايمان دارم ليکن می خواهم قلبم مطمئن باشد. فرمود: چهار تا از مرغان را بگير و آن ها را خودت پاره پاره کن، سپس از (مجموع در هم آميخته آن ها) بر سر هر کوهی قسمتی را بگذار آن گاه آن ها را فراخوان، به سرعت به سوی تو خواهند آمد. و بدان که خداوند غالب و حکيم است. ابراهيم(ع) يک طاووس، يک خروس، و يک کبوتر و يک کلاغ، برگزيد، خداوند فرمود آن ها را قطعه، قطعه کن سپس گوشت خرده و ريز شدهٔ آن ها را با هم در آميز، و هر بخشی

از آن را به یکی از ده کوه بگذار. سپس منقار هر کدام از آن ها را در دست بگیر و فراخوان، با سرعت به طرف تو می آیند.

ابراهیم چنین کرد آن ها را به ده کوه قسمت کرد، آن گاه فراخواند و گفت: اجابت کنید من را باذن الله تعالی، آن اجزاء جمع شده و اجزاء گوشت و استخوان هر کدام با همدیگر تالیف یافته تا سرش، و به سوی ابراهیم پرواز کردند. در این وقت ابراهیم گفت: انّ الله عزیز حکیم.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): بیان: از این حدیث و حدیث های دیگر، ظاهر می شود که ابراهیم(ع) با این خواسته اش، می خواست پاسخی برای شبهه ای که ملحدان و منکران معاد، ایجاد می کردند، پدید آید. آنان می گویند: اگر انسانی، انسان دیگر را بخورد، و آن غذا جزئی از بدن او شود. اجزاء خورده شده یا باید با بدن آکل به معاد بیاید یا در بدن مأکول. با هر کدام بیاید، دیگری عین خود نخواهد بود.

سپس مرحوم مجلسی وارد بحث «آکل و مأکول» می شود.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): آن چه از سیاق آیه ظاهر می شود، این است که ابراهیم(ع) فقط کیفیّت و چگونگی زنده کردن را می خواست که خداوند متعال برایش نشان دهد، نه اصل زنده کردن را. همان طور که گفتارش: «رَبِّ أَرِنی کَیْفَ تُحْیِ الْمَوْتی» دلالت می کند.

و میان این دو امر (کیفیت زنده کردن، و اصل زنده کردن) فرق هست.

و آن چه مولف (مجلسی) قدس سرّه، گفته (همان طور که کثیری از مفسرین نیز چنین گفته اند) در فرض دوم، صحیح می شود. در حالی که مراد آیه (فرض دوم) نیست.

و ما این مطلب را در تفسیر المیزان بیان کردیم به طوری که بیش از آن، نیاز نیست. پس مراجعه کن.

بررسی: ۱- باز هم عرض می کنم: برابر تعهدی که در مقدمه این کتاب عرض کرده ام، بنده با دیگر آثار هر دو بزرگوار کاری ندارم و علّت این تعهد را نیز در آن جا بیان کرده ام. تنها فرمایشات شان در این جا، موضوع بحث ما است.

۲- هم در ماجرای عزیر که موضوع مبحث پیش بود، و هم در این جا، نصّ خود قرآن است که خواستهٔ هر دو پیامبر مشاهده کیفیت احیاء است، نه اصل احیاء. درآن جا با لفظ «انّیٰ» ی استفهامیه و دراین جا با لفظ «کیف» که هر دو به یک معنی واحد هستند.

ملحدین و منکرین معاد، اصل احیاء را انکار می کنند و در این نیز شکّی نیست. اما آنان گاهی از کیفیت احیاء بر علیه اصل احیاء، استدلال می کنند مانند شبههٔ «آکل و مأکول»، که موضوعش غیر از کیفیت احیاء، چیزی نیست، لیکن نتیجه ای که می گیرند، انکار اصل احیاء است.

بنابراین سخن علامه مجلسی هیچ نقص و ایرادی ندارد.

اما سخن علامه طباطبائی دچار اشکال بزرگ است: می فرماید «در حالی که مراد آیه فرض دوم نیست». در حالی که شأن صدور حدیث، همین فرض دوم است؛ خود حدیث مسئلهٔ «آکل و ماکول» را علّتِ خواستهٔ ابراهیم(ع)، دانسته است.

و نیز مرحوم طباطبائی توجه نکرده که موضوع اصلی بحث، حدیث است نه آیه. و حدیث به محور شبههٔ آکل و ماکول است به طور کاملاً نصّ و این حدیث است که آیه را هم به «ا صل زنده کردن» و هم به «کیفیت زنده کردن» معنی می کند، نه مجلسی.

۹۱

دربارهٔ آیهٔ «کُلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْناهُمْ جُلُوداً غَیْرَها لِیَذُوقُوا الْعَذاب[۲۸۱]»

(صدرویان و معاد)

ج۷ ص۳۸ و ۳۹.

متن حدیث: ج: عَنْ حَفْصِ بْنِ غِیَاثٍ قَالَ شَهِدْتُ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ وَ ابْنُ أَبِی الْعَوْجَاءِ یَسْأَلُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(ع) عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى «کُلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْناهُمْ جُلُوداً غَیْرَها لِیَذُوقُوا الْعَذابَ»، مَا ذَنْبُ الْغَیْرِ؟ قَالَ وَیْحَکَ هِیَ هِیَ وَ هِیَ غَیْرُهَا. فَقَالَ فَمَثِّلْ لِی ذَلِکَ شَیْئاً مِنْ أَمْرِ الدُّنْیَا. قَالَ نَعَمْ أَ رَأَیْتَ لَوْ أَنَّ رَجُلًا أَخَذَ لَبِنَةً فَکَسَرَهَا ثُمَّ رَدَّهَا فِی مَلْبَنِهَا فَهِیَ هِیَ وَ هِیَ غَیْرُهَا.

متن سخن علامه مجلسی(ره): إیضاح یحتمل أن یکون المراد أنه یعود شخصه بعینه و إنما الاختلاف فی الصفات و العوارض غیر المشخصات أو أن المادة متحدة و إن اختلفت التشخّصات و العوارض و سیأتی تحقیقه.

---

[۲۸۱] آیه ۵۶ سوره نساء.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): الطبیعیون لا یرون و راء الجسم فی الانسان و لا غیره شیئا موجودا و لذا کان الانسان عندهم مجموع الاجزاء و الاعضاء فقط و لهذا أشکل أمر العینیة علیهم مع تبدل بعض الاعضاء و الاجزاء و هو السبب فی نسبة ابن أبی العوجاء المعصیة إلی الجلود ثم الاعتراض بالعذاب مع التبدیل بأنه عذاب لغیر العاصی. و محصل ما اجاب به علیه السلام أن المعصیة للانسان لا لاجزاء بدنه بالضرورة فالعاصی هو الانسان لا جلده فالمعذب هو الانسان (و هو الروح) لکن بواسطة الجلد، و الجلد الثانی و ان کان غیر الجلد الاول إذا اخذا و حدهما لکنهما من جهة أنهما جلدا الانسان و احدیعذب به الانسان فهو هو و لیس هو، ثم مثّل علیه السلام باللبنة فاعقله أن الموضوع الجوهری فیها هو المقدار المأخوذ من الطین الکذائی المتشخص بنفسه و شکل اللبنة عارض علیه و من توابع وجوده و إذا قیس الشکل إلی الشکل کان غیره و اذا اخذا من حیث انهما للبنة کانا واحدا فالانسان (و هو الروح المعبر عنه بأنا) هو الاصل المتشخص بنفسه بمنزلة جوهر اللبنة، والاعضاء والاجزاء من جلد و لحم و دم و غیرها بمنزلة الاشکال الطارئة علی اللبنة و هی تتشخص بالاصل لا بالعکس.

ترجمهٔ حدیث: حفص بن غیاث می گوید: در مسجدالحرام بودم که ابن ابی العوجاء (زندیق نامدار) از امام صادق(ع) از آیهٔ «هر گاه که پوست شان بسوزد، پوست دیگری برای شان جایگزین می کنیم تا عذاب را بچشند»، پرسید و گفت: گناه این «پوست دیگر» چیست؟

فرمود: وای بر تو، آن پوست همان پوست اول است در عین حال همان هم نیست.

ابن ابی العوجاء گفت: پس یک چیزی را از این دنیا برای من مثال بیاور.

فرمود: بلی: آیا توجّه داری که اگر کسی خشتی را بردارد و آن را بشکند سپس آن را (گِل کرده و) به قالبش در بیاورد، آن خشت دوم هم عین همان خشت اول است و هم عین آن نیست.

ترجمه سخن علامه مجلسی(ره): ایضاح: [در تفسیر این حدیث دو احتمال هست]:

۱- احتمال دارد مراد این باشد که آن پوست اول بعینه اعاده می شود و فرقش فقط در صفات و عوارض و دیگر مشخصات است.

۲- یا بگوئیم: مادۀ هر دو، یک و واحد است، گرچه در تشخصات و عوارض فرق داشته باشند.

و تحقیق این مسئله، خواهد آمد.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): طبیعیّون- طبیعت پرستان-، درانسان و غیره، غیر از جسم به چیز دیگر (روح) باور ندارند. و لذا انسان در نظر آنان عبارت است از «مجموع اجزاء و اعضاء» فقط. و از این جهت با وجود تبدل اعضا و اجزاء عین هم بودن آن ها، برای شان مورد اشکال است.

به همین سبب ابن ابی العوجاء معصیت را به پوست نسبت می دهد، سپس اعتراض می کند که: عذاب پوست دوم، عذاب است بر چیزی که گناه نکرده است.

و حاصل جواب امام(ع) این است: معصیت، کار انسان است نه اجزاء بدنش، و این بدیهی است. پس گناهکار، انسان است نه پوست او. و آن که معذّب می شود نیز انسان (روح) است لیکن به واسطه پوستش عذاب می شود.

و پوست دوم گرچه (اگر هر دو به تنهائی در نظر گرفته شوند) غیر از پوست اول است. لیکن آن دو از این جهت که دو پوست یک انسان هستند، یک و واحد، هستند که انسان به واسطۀ آن ها معذب می شود. پس آن همان است و در عین حال همان هم نیست.

سپس امام(ع) خشت را مثال آورد و به او فهمانید که موضوع جوهری در آن خشت، آن مقدار مأخوذ از آن گِل است که مشخص است. و شکل خشت بر آن گِل، عارض است و از توابع وجود خشت است. وقتی که شکل با شکل مقایسه شود، خشت دوم غیر از خشت اول، می شود. و اگر در نظر گرفته شود که هر دو مال خشت هستند، می شوند یک و واحد.

پس انسان– که روح است، و از آن با «مَن» تعبیر می شود– که اصل است و بنفسه متشخّص است، به منزلۀ جوهر خشت است. و اعضاء و اجزاء (پوست، گوشت، خون و غیره) به منزلۀ شکل هائی هستند که بر خشت می نشینند (عارض می شوند) و شکل ها به وسیله آن اصل، تشخص پیدا می کنند. نه بر عکس (یعنی: نه این که اصل– مَن– به وسیله شکل ها تشخص پیدا کند).

بررسی: ۱– فرق میان سخن علامه مجلسی در احتمال دوم، با سخن علامه طباطبائی این است که مرحوم مجلسی نکتۀ وحدت آن دو پوست را در موادّ آن می داند. اما مرحوم طباطبائی نکتۀ وحدت آن دو را در موادشان نمی بیند، بل می گوید از این جهت که هر دو مال یک روح هستند، واحد هستند.

به عبارت دیگر: به نظر مجلسی، «مشبَّه» عبارت است از مواد پوست و شکل آن. و «مشبَّه به» عبارت است از مواد خشت و شکل آن. اما به نظر طباطبائی، «مشبَّه» عبارت است از روح و مواد بدن به همراه شکل. و «مشبَّه به» عبارت است از مواد خشت و شکل آن.

یعنی در مشبّه به، اختلافی ندارند، اختلاف شان در مشبّه است.

و بدیهی است که در تشبیه، لازم نیست که دو طرف قضیه کاملاً با همدیگر مساوی باشند، می تواند مشبّه با مشبّه به، فرق و تفاوت زیاد هم داشته باشد. و سخن علامه طباطبائی از این حیث کاملاً متین است. و اگر کسی در مقابل طبیعیون، این گونه استدلال کند، کارش و استدلالش کاملاً درست است. اما چنین شخصی باید اول وجود روح را به آقای طبیعت پرست اثبات کند، سپس به این استدلال بپردازد.

و چون امام(ع) در این حدیث هرگز در مقام اثبات روح نیامده، روشن می شود که مطابق نظر مجلسی تشبیه و تمثیل کرده است.

از قضا، سخن مرحوم طباطبائی در این حدیث بر علیه برداشت خودش است؛ می فرماید طبیعیون به غیر از جسم و اعضا و اجزاء بدن، به چیزی معتقد نیستند.

باصطلاح: اتفاقاً امام(ع) هم می خواهد ابن ابی العوجاء را با مبانی اعتقادی خود او، ملزم کند و با صرف نظر از روح، بحث می کند. می فرماید: مواد پوست دوم همان مواد پوست اول است که از نو درست می شود. مانند آن دو خشت که از نظر مواد، عین هم هستند و از نظر «ترکیب اجزاء» غیر هم هستند. زیرا جایگاه هر جزء در خشت دوم، همان نیست که در خشت اول بوده است.

در واقع، مرحوم مجلسی حدیث را تاویل نمی کند و به همان ظاهر آن، معنی می کند. اما مرحوم طباطبائی حدیث را تأویل می کند والّا در متن حدیث هیچ دلالتی بر سخن او وجود ندارد. انگیزهٔ این تاویل، فرار از مسئله «اعادهٔ معدوم» است:

ارسطوئیان و معاد: ابن سینا بر اساس ارسطوئیات، معاد را مردود می داند زیرا معاد «اعادهٔ معدوم» را لازم گرفته است، و می گوید من معاد را تنها به این دلیل که صادق مصدّق، یعنی پیامبر اسلام(ص) آن را از جانب خدا آورده است، می پذیرم. یعنی اعتقاد او بر معاد یک اعتقاد تعبّدی محض است. و گرنه، هستی شناسی او و فلسفهٔ او با معاد سازگار نیست.

در جوانمردی ابن سینا همین بس که معاد را به طور تعبدی پذیرفته و مانند ملاصدرا معاد را تحریف نکرده است و آن را به معاد مثالی خیالی در نیاورده است. اما ملاصدرا آستین بالازده و به نظر خودش به کمک خدا رفته و (نعوذ باللّٰه) نواقص قرآن و پیامبر(ص) را ترمیم کرده است. گوئی خدا و رسولش نمی توانستند معاد را مثالی و خیالی، اعلام کنند.

چرا آن چه فلسفهٔ ارسطوئی نامیده می شود، با معاد سازگار نیست بل با آن تناقض دارد؟

پاسخ: معاد یک پدیده ای است طبیعی، کاملاً طبیعی. یک حادثه ای است که در کلّ کهکشان ها رخ خواهد داد، یک انفجار جهانی است مانند انفجار پیشین (بیگ بنگ) که قبلاً رخ داده است.

و همۀ آیات قرآن که دربارۀ معاد هستند و دستکم حدود نصف قرآن را تشکیل می دهند، به محور یک موضوع طبیعیِ کاملاً مادّی، سخن می گویند.

بنابراین، کسی که دربارۀ معاد بحث می کند، ابتدا باید «کیهان شناسی» و «کائنات شناسی» مکتب قرآن و اهل بیت(ع) را بفهمد و کاملاً اصول اولیه و فروع نبیادی آن (یعنی اصول درجه دوم آن) را نیز بشناسد سپس وارد بحث معاد شود. حتی اشخاصی که ارسطوئی نیستند نباید به این عرصه وارد شوند مگر پس از شناخت کیهان شناسی قرآن.

اولاً: آن چه در ارسطوئیات یافت نمی شود اندیشه در واقعیات است. حتی بخش طبیعیات آن مفاهیم ذهنیه است که پیش تر بیان شد که آن چه فلسفۀ ارسطوئی نامیده می شود، بر مفاهیم صدور و صادر اول (عقل اول) و عقول عشره، مبتنی بود که غلط و خیالی بودنش، طوری ثابت شد که معلوم گشت در تاریخ بشر هیچ افسانه ای به این حد خیال پردازانه و سفسطه آمیز نبوده و نیست و هرگز هم نخواهد بود. حتی سفسطۀ سوفسطائیان هنوز هم می تواند تعدادی طرفدار داشته باشد اما کیهان شناسی ارسطو را حتی کودکان ده سالۀ امروزی نیز نمی پذیرند.

بینشی که پایه اصلی همه چیزش، چنین هستی شناسی باشد، بدیهی است معادی که به عنوان یک حادثه عظیم طبیعی و مادّی ترسیم و پیش بینی می شود، جایگاهی در چنین بینشی که نامش را فلسفه گذاشته اند، نخواهد داشت.

یکی از شاگردان هانری کربن که در شبکه ۴ تلویزیون، برای ما دین را تبیین می کند، می گوید: محشر کجاست، کرۀ زمین که از بین خواهد رفت، پس محشر در درون خود انسان است.

درست است: ملاصدرا بلائی بر سر معاد آورده است که پیروانش نه می خواهند و نه می توانند مانند ابن سینا جوانمردانه سخن بگویند، به ندانستن خودشان اعتراف کنند. لذا اصل و اساس محشر و معاد را انکار می کنند و هیچ اعتنائی به صادق مصدّق(ص) هم ندارند. قرآن را تاویل نمی کنند، به طور واضح تحریف می کنند. اگر کسی یکی از کتاب های این آقا را همان طور تفسیر کند که او آیات معادی قرآن را تفسیر می کند، بی تردید این آقا از آن تبرّی خواهد جست و طوری عصبانی و برآشفته می شود که حتماً شکایت هم می کند، تا طرف را محاکمه کند. و خواهد گفت: این آقا کتاب من را طوری معنی کرده است که کتاب هیچ دیوانه ای را این گونه معنی نمی کنند.

این صدا و سیما (با اذعان و تشکر از فعالیت های گستردهٔ مفیدش) چه کار می کند؟! به کجا می رود؟! به صراحت باید گفت به طور ندانسته معاد اسلام را تحریف می کند. کسی که حتی گوشه ای از کیهان شناسی و هستی شناسی اسلام را نمی داند، چگونه و چرا وارد بحث معاد می شود؟!

باید گفت: نه تنها کره زمین از بین خواهد رفت بل همهٔ میلیاردها کهکشان با همهٔ منظومه هایش از بین خواهند رفت، همهٔ محتوای آسمان اول به «مِهل»: گاز و مذاب تبدیل خواهند شد.

حتی اگر (بر فرض) کرهٔ زمین باقی هم بماند، سطح آن گنجایش آن همه مردم محشر را ندارد. بحث معاد هم دانش گسترده می خواهد (نه تخیلات ارسطوئی)، و هم عقل بزرگ (نه ذهنی که ارسطوئیان آن را عقل می نامند).

کسانی که یک گام در فهم کیهان شناسی و هستی شناسی قرآن، پیش نرفته اند، خواه ارسطوئی باشند و خواه غیر ارسطوئی، چرا به خود اجازه می دهند که در مهم ترین و اساسی ترین و دقیق ترین و در عین حال بزرگ ترین مسئلهٔ هستی شناسی و کیهان شناسی قرآن بحث کنند؟!

کسی که در آیات معاد قرآن دقّت کند، می بیند (با صرف نظر از سعادت و شقاوت اُخروی) آنان که هستی شناسی و کیهان شناسی قرآن را نفهمیده اند از یک دانش بزرگ، یک دانشی که پایهٔ همهٔ دانش ها است، محروم مانده اند.

یکی از مواردی که غربیان به شدت می کوشند ما از علوم اهل بیت(ع) غافل بمانیم، همین کیهان شناسی مکتب اهل بیت(ع) است. اما خودشان یک ساعت هم بی کار ننشسته اند و دائماً رصد می کنند تا اگر کسی از علوم اهل بیت(ع) چیزی را توضیح دهد فوراً آن را سرقت کرده و به نام خودشان ثبت کنند، کاری که دربارهٔ کتاب «تبیین جهان و انسان» من کردند، که در برخی از کتاب ها و مقالات محتوای سایت بینش نو، شرح ماجرا را آورده ام.

متاسفانه امروز دست اندرکاران بحث معاد، چیزی از کیهان شناسی قرآن نمی دانند و اگر ارسطوئی باشند خیره سرانه هنوز هم به دامن ارسطو چسبیده اند.

چگونه بدن ها از نو خلق می شوند؟ محشر کجاست؟ بهشت کجاست؟ و برای هر مسئلهٔ اساسی از این قبیل، رجوع کنید: کتاب «تبیین جهان و انسان» سایت بینش نو، خواهید دید که معاد در مکتب قرآن و اهل بیت(ع) هیچ ارتباطی با اعادهٔ معدوم ندارد.

۹۲

دربارهٔ آیهٔ «ق وَ الْقُرْآنِ الْمَجید»

کوه قاف

ج۷ ص۴۵.

متن سخن نویسندهٔ تفسیر منتسب به علی بن ابراهیم: فس: ق جَبَلٌ مُحِیطٌ بِالدُّنْیَا وَرَاءَ یَأْجُوجَ وَ مَأْجُوج.

متن سخن علامه طباطبائی(ره): خبر ربما وجد فی کتب العامة و الخاصة و فی بعض الالفاظ: جبل من زبرجد محیط بالدنیا منه خضرة السماء. و الحس القطعی یکذبه، و لذا حاول بعضهم تأویله، و الاشبه أن یکون من الموضوعات.

ترجمه سخن نویسندهٔ تفسیر منتسب به علی بن ابراهیم: «ق» کوهی است که به دور دنیا کشیده شده پشت سر قوم یأجوج و مأجوج.

ترجمه سخن علامه طباطبائی(ره): این حدیثی است که بسا در کتاب های عامّه و خاصه، یافت می شود. و در برخی الفاظ به صورت «کوهی است از زبرجد و به دور دنیا کشیده شده، و رنگ سبز (آبی) آسمان از آن است»، آمده است.

این موضوع را حسّ قطعی بشر، تکذیب می کند. و لذا برخی اشخاص به تأویل آن پرداخته اند. در حالی که به جعلیات، بیشتر شبیه است.

بررسی: با صرف نظر از لفظ و ضبط دوم این حدیث، اجازه دهید بنده نیز به شرح یا تأویل آن چه از تفسیر منسوب به علی ابن ابراهیم آمده، بپردازم. زیرا در متون مهم حدیثی نیز آمده است. و فعلاً دربارۀ کوه «قاف» بحث می کنیم نه دربارۀ آیه:

در سال های دهه چهل هجری شمسی[۲۸۲]، خبری به عنوان کشف فسیل های کشتی نوح، در برخی جراید آن زمان، منتشر شد از جمله نشریه ماهنامه «مکتب اسلام» آن را نقل کرده بود. و نام کوهی که در شرق دریای سیاه قرار دارد را «قاف» ذکر کرده بودند.

و دلایل و قراین زیادی را در میان حدیث ها می توان یافت که مراد از کوه قاف، همان کوه قفقاز است. اما نه فقط آن تکّۀ بزرگ که مانند دیوار عظیم از دریای خزر تا دریای سیاه کشیده شده، بل کوهی که به دور دنیا کشیده شده و کوه قفقاز بخش کوتاهی از آن است که در بیان حدیث ها به عنوان سمبل کوه محیط بر دنیا، عنوان شده است.

به موازات مدار کرۀ ماه، یک سلسله کوه که مرتفع ترین کوه های دنیا هستند، کشیده شده و شبیه کمربند کرۀ زمین است که ارتفاعات فلات آناتولی (ترکیه)، فلات ایران و البرز، فلات تبت، ، هیمالیا، اورست، سلسله کوه های آند در قارۀ امریکا، کوه های پیرنه و کانتابریان در اسپانیا، و سلسله کوه های آلپ در فرانسه، سوئیس و اتریش، وسلسله کوه های آلپ دیناری در بوسنی هرزگوین تا برسد به فلات آناتولی را شامل می شود.

حدیث های معتبر ما این کمربندی را در نظر دارند. اما باید به سه نکته توجه کرد:

۱- مطابق یکی از نظریه ها، سدّ ذوالقرنین همان است که در قفقاز است، برخی معتقد هستند که آن را کورش ایرانی ساخته است و مراد از یأجوج و مأجوج، اقوام ترک آن سوی کوه قفقاز است.

---

[۲۸۲] و شاید در سال های اول دهه پنجاه بود، به هر صورت در فاصله میان سال ۴۶ و ۵۴ بود.

اما آقای کاظم یزدانی که افغانی الاصل، است یک جزوه تحقیقی مفید[۲۸۳] نوشته و در آن، نتیجه گرفته که مراد از ذی القرنین یکی از پادشاهان آشور است که سد مذکور را برای جلوگیری از حملات آریائیان وحشی (که باید شاخهٔ «ساکاها» باشند) ساخته است. می توان گفت این بهترین نظریه درباره ذی القرنین و سدّش می باشد.

به هر صورت، جمله «وراء یأجوج و مأجوج» که در حدیث ها آمده، به معنای «آن سوی یأجوج و مأجوج» نیست. زیرا در آن صورت معنائی برای سد نمی ماند. این عبارت از جانب خود یأجوج و مأجوج، فرض شده و از نگرش آن ها «وراء» آمده است.

۲- در میان ملل مختلف قدیم، کوه قفقاز معروفترین کوه شناخته شده برای ملت ها بود. لذا در حدیث ها، بخش معروف بین المللی آن کمربندی، به عنوان سمبل آن آمده است.

۳- در یک بحث تفسیری، رابطه کوه قاف و یا آن کمربندی، با آیه اول سوره «ق»، قابل اثبات نیست. ظاهراً برخی از مفسرین و به ویژه اشخاصی مانند، عکرمه، قتاده، سدّی، و نیز یهودیانی مانند وهب بن منبّه و کعب الاحبار که زیر سایه خلفا برای مسلمانان قرآن تفسیر می کردند، به دلخواه خودشان، میان آیه و کوه قاف، رابطه بر قرار کرده اند.

در حالی که مطابق نظر علمی دانشمندان، نه فقط کلمهٔ «ق» که در اول سورهٔ ق هست، بل دیگر حروف مقطّعه که در آغاز برخی سوره های دیگر آمده اند، از اسرار قرآن هستند و در موارد قریب به اتفاق، معنی و مراد از آن ها را نمی دانیم.

بنابراین اصل یک کوه که به دور دنیا کشیده شده نه تنها یک موضوع صحیح است بل از اعجازهای احادیث ما است.

والحمد لله ربّ العالمین

پایان

---

[۲۸۳] پژوهشی دربارهٔ یأجوج و مأجوج، نوشته کاظم یزدانی (حسینعلی)، چاپ کویتهٔ، پاکستان.